HERMES UND DIE TOTEN.

VON

S. EITREM.

(CHRISTIANIA VIDENSKABS-SELSKABS FORHANDLINGER FOR 1909. No. 5).

CHRISTIANIA.
IN KOMMISSION BEI JACOB DYBWAD.
1909.

Fremlagt i Fællesmødet den 12te Februar 1909.

A. W. BRØGGERS BOGTRYKKERI.

In Athen sah man sehr oft vor den Häusern Hermen stehen, und nicht allein vor den Thüren der Privathäuser — auch auf dem Markte, vor den Thoren der Stadt wie in den Propylaeen der Stadtburg. Natürlich werden sie ganz allgemein als ursprüngliche Kultmale des Hermes Propylaios erklärt: hier wacht der Gott alles Eingangs und Ausgangs, „der Gott der Thürangeln“, der selbst unsichtbar durch das Schlüsselloch hineingehen kann, Diebe fernhaltend und das Haus schützend. Wie ist aber Hermes zu dieser bedeutsamen Stellung im griechischen Hause gelangt? Weil die phallische Herme stark apotropäisch wirkt, vgl. die Phallen an italischen Häusern und Stadtmauern? Denn offenbar ist diese Wirksamkeit des Hermes als eines Thürhüters nicht eine sekundäre Spezialisirung einer umfassenderen Thätigkeit des menschenfreundlichen Gottes — dafür ist das Bedürfniss göttlichen Schutzes von Seiten der Hausbewohner, die die Hausthür sich gleichermassen Freunden und Feinden öffnen sehen, doch zu naheliegend. Eher möchte man an irgend einen Spezialgott des Thüröffnens denken, ein göttliches Vorbild aller *janitores,* der ohne Schlaf tags und nachts aufpasst und die Leute genau ansieht. Aber ich glaube, dass man hier einen anderen Weg einschlagen muss, um die bedeutende Wirksamkeit des schnellen göttlichen Boten, wie er da vor dem griechischen Hause Wache hält, gleichsam im vaterländischen Boden festwurzelnd, zu erklären. Gewiss steht er da nicht wider seinen Willen, wie sehr er sich auch bei Aischylos, Aristophanes und Lukian über die geringschätzige Stellung eines olympischen Hausdieners beklagen möge. Der Zusammenhang zwischen dem Thürhüten des Hermes Propylaios und dem Wohl-

ergehen der Hausbewohner ist viel intimer. Man muss den sonstigen Glauben und Aberglauben, der sich in Griechenland — und auch anderswo — an die Thür knüpft, heranziehen, um das zähe Festhalten der Athener und der übrigen Griechen an alter Sitte mitten in ihren ummauerten Städten zu erklären. Dieser Aberglaube aber hängt offenbar mit dem sonstigen Gespensterglauben zusammen, der aus der uralten Sitte, die Vorfahren vor (hinter) der Thür oder unter der Thürschwelle zu begraben, hervorgegangen ist und noch vielfach in Europa — um der Sitten der Naturvölker vorläufig zu geschweigen — als altherkömmlicher Zauber besteht:

Hermes wird da verehrt, wo man die Toten begraben hat.

1. Hermes am Herde.

Die Griechen haben in den ältesten Zeiten ihre toten Verwandten im Inneren des Hauses, und zwar unter oder neben dem Herde begraben. Bei Pseudo-Platon Minos 315 d heisst es, dass die Griechen einmal ihre Toten „im Hause" beisetzten, und von der Gattin des Phokion heisst es genauer, dass sie die Gebeine ihres in der Fremde gestorbenen und verbrannten Gatten nachts in ihr Haus hineinbrachte und neben dem Herde bestattete, *κατώρυξε παρὰ τὴν ἑστίαν*, Plut. Phokion 37 (Rohde Psyche [2] I 228,3). Bei Servius Verg. Aen. V 64, VI 162 wird dasselbe von den Römern erzählt — diese Nachricht darf man gewiss nicht anzweifeln.

Die Ausgrabungen in Griechenland bestätigen diese Überlieferung (darüber zusammenfassend Fr. Poulsen Die Dipylongräber und die Dipylonvasen 14 f.). In Orchomenos hat Furtwängler diese Bestattung in runden vormykenischen Häusern nachgewiesen, und dasselbe Verhältniss wiederholt sich in den prähistorischen Gräbern in Thorikos (*Ἐφ. ἀρχ.* 1895, 232) [1].

[1] Auch im runden, vormykenischen Hause auf der eleusinischen Akropolis? S. Skias *Ἐφ. ἀρχ.* 1898, 86 ff., Poulsen a. O.

Das Verfahren ist ja, wie bekannt, nichts Singuläres. Besonders hat sich die alte Sitte bei Kinderbegräbnissen erhalten — bei früh gestorbenen Kindern hat man, wie es scheint, überhaupt in den verschiedensten Weltteilen sehr konservativ verfahren, s. z. B. J. E. King Class. rev. XVII 83 f. (Kindergräber wurden in Tennessee unter dem Hausboden gefunden — eins bis vier beinahe in jedem Hause; dagegen waren die Erwachsenen anderswo für sich begraben). Ebenso im alten Kanaan, s. Sellin über die Ausgrabungen in Tell Taʿannek, Denkschr. Akad. Wien, phil.-hist. Kl. B. L S. 33 ff., Schumacher Mitt. d. deutsch. Palästina-Vereins 1905, S. 10 [1].

Auf das intime Zusammenleben der Toten und der Lebenden, das dies Zusammenwohnen voraussetzt, hier näher einzugehen, ist überflüssig (gewiss haben nicht die Griechen, wie Rohde treffend bemerkt, das Haus geräumt und dem Toten als alleinigen Besitz überlassen). Aber sicherlich hält der Tote dadurch die Familie zusammen und ist ein Gewähr ihres Wohlergehens geworden. Die toten Vorfahren hatten damals dieselbe Bedeutung, die Platon legg. IX p. 931 a den lebenden alten Eltern beilegt, die *ἐν οἰκίᾳ κεῖνται κειμήλιοι ἀπειρηκότες γήρᾳ* und ebenso *κύριοι* sind wie irgend ein *ἐφέστιον ἵδρυμα*.

Auch bietet sich auf diese Weise die beste Gelegenheit dazu, jeder Zeit dem Toten die gebührende Aufmerksamkeit zu erweisen, wenn er immer weiter am Haushalte teilnimmt.

Was man im alten Hause seit Alters besessen hat, wird man sich wohl beim Neubau auf irgend eine Weise verschaffen

[1] Vgl. Macalister Quarterly Statement Palestine Exploration Fund 1902, S. 352; 1903, S. 224; 1904 Jan. T. 2. Den Hinweis verdanke ich Herrn Dr. Wilh. Schencke. Über diese *sacrifices de fondation ou d'inauguration, sinon de simple habitation* sagt zusammenfassend H. Vincent Canaan d'après l'exploration récente (Paris 1907) S. 197: en de nombreux cas ont été trouvés *à la base d'un mur*, généralement *sous un seuil de porte*, parfois aussi pourtant *au milieu d'un appartement*, des cadavres *emmurés ou enfouis en des vases*, jarres en tout semblables à celles qui contenaient les restes des premiers-nés à Gézer. Le cas le plus saisissant est à coup sûr celui de la fillette découverte à Mégiddo, à la base d'un rempart de forteresse; mais ils sont signalés *en grand nombre* dans les plus récentes fouilles. Vgl. S. 192.

haben: ein schützender Hausgeist ist ursprünglich jedem neuen Hausstande nötig gewesen, wenn auch vielleicht nur in einem *κενὸν σῆμα* vorhanden — gerade wie die Römer, über welche Serv. Aen. V 64 sagt: *domi suae sepeliebantur unde orta est consuetudo ut dii penates colerentur in domibus*, bei Koloniengründungen einen *mundus* im Centrum der neuen Ansiedlung anlegten [1]. Wenigstens legt das Bauopfer, wie es die primitiven Völker noch vornehmen (s. Tylor Prim. Cult.[2] I 106 ff.), es nahe, dass man früh durch Menschenopfer sich den notwendigen, das ganze Gebäude tragenden Hausgeist verschaffen hat [2]: besonders hat sich der Aberglaube, wie schon bemerkt wurde, was die Kinder betrifft, zäh erhalten — ist aber auch früh zur Hinrichtung irgend eines Verbrechers (Sklaven, Feindes) oder zum stellvertretenden Hahn-(Lamm-)opfer abgeschwächt worden (s. auch Liebrecht, Zur Volksk. 187 ff., Schmidt, Volksl. d. Neugr. 196 ff.) [3]. Aber den Sinn der uralten Sitte drückt der chinesische Spruch (Tylor a. O.) genau aus:

may those who live within
be ever warm and well fed.

Diese alte Gewohnheit, die Leichen neben (unter) dem Herde zu bestatten und die daraus sich ergebende Sitte, ein Menschenopfer zur Befestigung des Gebäudes darzubringen, hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach beim Altarbau erhalten, vgl. die Geschichte, die Phlegon mirab. 3 (Paradox. Westermann S. 130) erzählt, ebenso die Geschichte von Arabern bei Porphyr. abst. II 53 (Kinderopfer). Damit hat Liebrecht, Zur Volksk. 291 den unterirdischen Altar des Consus zusammengestellt (wohl urspr. ein *ἀφετήριον ἕρμα*, vgl. Taraxippos in Olympia und den an

[1] S. Preller-Jordan Röm. Myth. II 67. Den *mundus* mit dem deckenden *lapis manalis* könnte man versucht sein, geradezu als Nachbildung eines Pithos-Grabes aufzufassen.

[2] Vgl. auch Grimm D. Myth.[4] I 27, 956; Lippert Rel. d. eur. Kult.völk. 135.

[3] Bald gilt der Ritus dem Mittelpfeiler, bald dem Eckpfeiler des Hauses, d. h. wohl je der Bauweise nach, dem tragenden Baugliede des Gebäudes, dem *σταθμός*.

der Stallthür sich aufhaltenden, Pferde scheuchenden Dämonen bei Wuttke [2] § 47, 713). Bei den Griechen haben, wie es scheint, beim Altarbau und bei der Weihung von Götterbildern (spec. Hermen) die *χύτραι* mit der Panspermie die Menschen (Kindes-) opfer ersetzt. (D. h. bei der *ἀφίδρυσις*, wodurch Hermes *Ἑδάς*, Et. m. 315,28, in Gortyn — als derjenige, dem man durch das Topfopfer die Befestigung des Baues anvertraut, der den Altar u. s. w. „zum Sitzen bringt", [1] von der Wz. *sed*? — sich vielleicht erklären lässt) [2]. Man darf vielleicht auch den Altar, unter welchem Aiakos begraben sein sollte (Paus. II 29), hier anführen.

Ebenso dürfte daraus Licht auf die vielen Heroengräber fallen, die gewissermassen als Fundamente der Olympier dienen, obgleich man sich gewöhnlich die Erklärung anders zurechtlegt. Im Inneren des Athenetempels wohnt „lebendig" der athenische Erechtheus, wie im Aphroditetempel Phaethon (als *νηοπόλος μύχιος*, Hes. Theog. 987 ff.); unter dem delphischen Omphalos war das Grab des Python; unter dem schönen Sessel, worauf der eherne Pfeiler des amyklaiischen Apollon stand, befand sich das Grab des Hyakinthos, vgl. das leere Grab des Iolaos im Grabmal des Amphitryon (Pind. P. IX 81, Rohde Psyche [2] I 163,1), die Leukophryene im Artemision zu Magnesia a. M. (die Hyperboreerinnen Arge und Opis auf Delos hinter dem Artemision) u. s. w. Diese sind in eigentlichem Sinne die *θεοὶ μύχιοι*,

---

[1] Vgl. die Inschr. des Kultmales des Apollon Agyieus, Athen. Mitt. XIX 341: *Μῦμ με εἵσατο*, statt *ἱδρύσατο*.

[2] Vgl. die Entwickelung im alten Kanaan, wo das alte Verfahren des Menschenopfers bei der *ἀφίδρυσις* und beim Neubau, nach H. Vincent a. O. S. 197 schon früh an vielen Orten *„avait disparu totalement pour faire place à des* symboles, d. h. ... *les mêmes réserves de victuailles qui devaient, dans une tombe ordinaire. assurer la subsistance du principe destiné à survivre. De grandes jarres poissées avec soin assuraient la provision de liquide, d'eau surtout. Dans des autres vases variés avaient dû être accumulés au début les éléments ordinaires de l'alimentation.* Vom 15. Jahrh. an haben diese symbolischen Opfer eine bestimmte Form gewonnen: une lampe placée entre deux coupes renversés l'un sur l'autre (vgl. die Lampe in Stackelbergs Kindergrabe, s. u.).

die Laren der Römer[1]: der „innerste Winkel“ des Hauses ist eben der Herd (Rohde Psyche [2] I 135,1), so gut wie der Thalamos, der *penus*, wo die *dei penates* walten. Bei Eur. Med. 398 f. bezeichnet Medea ihre hochverehrte Herrin Hekate als *μυχοῖς ναίουσαν ἑστίας ἐμῆς*. Die *θεοὶ μύχιοι* haben eben die Erbschaft der guten Ahnengeister angetreten — um mit Aischylos zu reden; *οἵ τ' ἔσωθε δωμάτων πλουτογηθῆ μυχὸν νομίζετε* (Choeph. 796)[2]. Damit soll doch selbstverständlich nichts über den ursprünglichen Charakter dieser Gottheiten gesagt sein.

Dieselbe Sitte, die einmal für das griechische Haus in Geltung war, hat sich dann auf den Markt der Stadt erstreckt, das Centrum der Bürgergemeinde, den Begräbnissplatz der Heroen (vielleicht hat sich die Vorstellung geltend gemacht, dass die Toten hier bestattet werden mussten, um so vor dem Gemeindeherde der ganzen Bürgerschaft zu liegen). In geschichtlicher Zeit wurden die im Perserkriege gefallenen Megarenser auf dem Markte begraben (CIG 1051, Paus. I 43,3), und in Phigaleia lagen die für die Stadt gefallenen hundert Oresthasier ebenfalls auf dem Marktplatze (Paus. VIII 41,1). Es ist freilich möglich, dass hier ein rückgängiger Einfluss des „Heroenglaubens“ zu konstatieren ist, wie Rohde I 182 annimmt. Dieser Glaube aber setzt ja selbst eine vormalige, tatsächlich vorhandene Sitte

---

[1] die schon Varro mit den Manen gleichsetzte, und die man später seit Fustel de Coulanges aus dem Ahnenkult herleitet (Einspruch dagegen von Wissowa Rel. der Römer 153, vgl. Arch. f. Rel.wiss. VII 42 ff., erhoben; nicht mit Recht). Deren gedachte man auch bei jedem Familienereigniss. S. Samter, Familienfeste der Gr. u. Römer 102 ff.

[2] Der Herd oder der Platz dabei, scheint ursprünglich Raum für sämmtliche Hausgötter abgegeben zu haben, vgl. *οἱ ἑστίοι θεοί* Heliod. Aeth. I 30, Aristid. or. sacr. III 312 (*ἐπὶ τῆς πατρῴας ἑστίας οὗ τὰ ἕδη τῶν θεῶν*), s. Lobeck Aglaoph. 1338. Den Gegensatz zu den *θεοὶ μύχιοι* bilden eig. die *θεοὶ προνώπιοι* (*lares compitales*), opp. *ἐνώπιοι* (vgl. *προνώπια*, *compita*, Dion. Hal. IV 44), s. Hes. — Auch Leto ist übrigens eine *μυχία*, vgl. Plut. bei Euseb. praep. ev. III 84 c und Ant. Lib. 28, wo sie sich auf der Flucht der Götter nach Ägypten in eine *μυγαλῆ* (Spitzmaus) verwandelt, deren *δίαιτα* — wie diejenige der Wiesel — *ἐν τῷ μυχῷ* ist, vgl. f. 29 und die Maus als Apollons heiliges Thier (auch Ov. f. II 574). Auch der Leto ist der Hahn heilig, Ael. n. a. IV 29).

voraus. So lag in Kyrene Battos, in Sekyon Adrast, in Magnesia a. M. Themistokles als Heroen auf dem Markte (Rohde a. O. I 159,1), vgl. auch die Sage von Phalantos, der gebot, seine Asche auf dem tarentinischen Marktplatze auszustreuen, Justin III 4.

Auch neben dem Stadtherde selbst befanden sich Heroengräber. Im Prytaneion zu Sekyon wurde Melanippos (*ἐν τῷ ἰσχυροτάτῳ*) beigesetzt: hier befand sich die „Hestia" *κατ' ἐξοχήν*, hier brannte das „heilige Feuer" (Pind. N. XI m. Schol., Poll. I 7). In Olympia, inmitten des grossen Festplatzes, lag Pelops gerade neben dem Aschenaltar des Zeus begraben, Pind. Ol. I 93 (Rohde a. O.).

Was nun Hermes und sein Verhältniss zu den im Hause begrabenen Familienmitgliedern und den dort waltenden Ahnengeistern betrifft, sind die Spuren eines ehemaligen Hermeskultus, der sich auf den Herd beziehe, beinahe verwischt. Auch die Vorstellungen von den hier wohnenden Toten sind ja bei den Griechen allmählich ganz in den Hintergrund getreten: einen anhaltenden, intensiven Larenkultus, wie die Römer, haben die Griechen nicht gehabt. Eine Spur giebt es doch vielleicht: Kallimachos lässt ihn Hymn. III 69 geschwärzt von Rauch und Asche *δώματος ἐκ μυχάτοιο* zum Vorschein kommen (*σποδιῇ κεχριμένος αἰθῇ*) und die ungeratenen Göttermädchen schrecken, d. h. er erscheint als ein *θεὸς μύχιος*, der im Inneren des Hauses wohnt (wie er selbst Aristoph. Pax spöttisch von den übrigen, ins *κύτταρον* des Himmels sich zurückziehenden Göttern spricht). Zunächst ist er hier ein Feuergott des Herds, wie sein Äusseres zeigt, aber sein ganzes Verhältniss zur Hestia, das die Zeit noch nicht völlig verdunkelt hat (Homer. Hymn. XXIX; vgl. die Basis der Zeusstatue in Olympia, die Ara Borghese und die Ara Capitolina), mag doch zugleich in der Bedeutung der Beiden für das Wohlergehen der Familie, das auf den guten Beziehungen der Lebenden zu den Toten beruht, begründet sein [1].

[1] In der Geschichte von der *Lara*, der „Mutter der Laren", die während des Hinabführens in die Unterwelt vom Totenführer Hermes verge-

Diese Vermutung wird an Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn wir die nächste Stufe in der Entwickelung des Hermes als Totengottes betrachten.

2. Hermes an der Thür und vor dem Thor, an den Dreiwegen und an den Landesgrenzen.

Unter der Thürschwelle oder vor der Thür die Toten zu begraben ist in vielen Gegenden [1], so auch in Griechenland, eine uralte Sitte gewesen. Man erinnert sich der pietätvollen Anrede des zurückkehrenden Theoklymenos, womit er das Grabmal seines Vaters begrüsst, Eur. Hel. 1165:

ὦ χαῖρε, πατρὸς μνῆμ᾽. ἐπ᾽ ἐξόδοισι γὰρ
ἔθαψα, Πρωτεῦ, σ᾽ ἕνεκ᾽ ἐμῆς προσρήσεως·
ἀεὶ δέ σ᾽ ἐξιών τε κεἰσιὼν δόμους
Θεοκλύμενος παῖς ὅδε προσεννέπει, πάτερ.

Die Ausgrabungen lehren dasselbe für die altgriechische Zeit: sowohl die eleusinischen Gräber mit geometrischen Vasen wie die ältesten Dipylongräber zwischen der athen. Akropolis und dem Areopag und die vormykenischen zu Dimini liegen innerhalb der Stadt, in der Nähe der Häuser (Poulsen a. O. 15).

Noch in historischer Zeit legten viele Heroa, Kultmale und „Gräber" der Heroen, von der alten Sitte Zengniss ab, vgl. das

---

waltigt wird (Ovid. f. II 599 ff.), lassen sich vielleicht noch Spuren von der Beziehung des phallischen Hermes zur Manenmutter (vgl. seine Beziehungen zur Brimo in Thessalien, Persephone auf Samothrake) entdecken (anders Wissowa Abhdlg. Hertz 165 f., der auch diese Sage für eine freie Übertragung einer griechischen Sage ansieht). Weil die Toten schweigen, oder weil die Menschen sich vor den Geisterstimmen der Toten fürchten, ist die *dea Tacita* (*Muta*) — vgl. den *ἥρως Σιγηλός* vom Narkissos (Rohde a. O. I 174) und den *Ἥσυχος* (Schol. Soph. O. K. 100) — um ihre Zunge gekommen. Die Zunge ist wohl eben dem Gotte der Rede, dem Liebhaber des Zungenopfers, d h. dem Hermes selbst, verfallen? Sonst müsste man ihr „Schweigen" aus der Scheu vor ihrem grausigen Namen (vgl. die Eumeniden u. s. w.) erklären.

[1] Nach Wellhausen Skizz. und Vorarb. III 160 lagen die Gräber im alten Arabien dicht bei den Häusern (die Gräber, die eine Nische in der Seite haben, ahmen vielleicht alte Haustypen nach?).

Heroon des Astrabakos vor der Hausthür des Ariston in Sparta (Herod. VI 69), das Grab des Pyrrhos-Neoptolemos unter der Schwelle des delphischen Tempels (Schol. Pind. N. VII 62, später vor der Thür, Paus. X 24,6), und die sonstigen Beispiele, die Rohde Psyche [2] I 197,2 anführt [1]. Der Heroenkultus giebt auch hier ein treues Abbild des alten, im Gebrauche der Lebenden meistens abhanden gekommenen Totenkultus wieder. Das delphische Orakel scheint auch sich der heilkräftigen Wirkung des alten Verfahrens immer erinnert zu haben (vgl. Rohde I 161), das man noch auf dorischem Boden, wie Sparta und Tarent, antraf [2].

Wie man einmal an den Eingängen zu den Häusern die Leichen bestattete, so auch an den Eingängen zur Stadt, wie es aus dem historischen Leben der Griechen allbekannt ist. Auch hier legt der Heroenkultus redendes Zeugniss ab. In Elis war Aitolos im Thorgebäude begraben (Paus. V 4,4), das Grab des die Stadt hütenden Laomedon lag *super Scaeam portam* (Serv. Aen. II 241), wie Semiramis in Persepolis' Stadtthor auf dieselbe Weise ihr Grabmal bauen liess.

Auf dem Dreiwege haben die Eltern die sechsjährige kleine Smyrna bestattet, Kaibel Epigr. 143 (2. Jhrh.) — *ἐπὶ τριόδῳ*. Auf den Dreiweg, wenn nicht auf Wege überhaupt (vgl. das Symbolon von den *λεωφόροι*), bezieht sich vielleicht das pythagoreische Symbolon *μὴ σόρον* (Kehricht) *ὑπερβαίνειν* (Göttling Ak. Abh. I 303,10 II 282), s. ausserdem Riess Art. Aberglaube in Pauly-Wissowa Sp. 47. Hier wäre vielleicht auch zu erwähnen eine Verordnung der Labyaden zu Delphi (5—4 Jhrh.), Leg. sacr. Ziehen n. 74 [3] *τὸν δὲ νεκρὸν κεκαλυμμένον φερέτω σιγᾷ, κὴν ταῖς στροφαῖς μὴ καττιθέντων μηδαμεῖ μηδ' ὀτοτυζόντων ἔχθος τᾶς Fοικίας πρίγ' κ' ἐπὶ τὸ σᾶμα ἵκωντι*. „An den Strassenbiegungen" (so Rohde Psyche [2] I 225) wurde,

---

[1] Hat man die heiligen Reste auch unter dem Dache verborgen? S. Lobeck Aglaopham. 281 *u.* (vgl. das Ei auf den obersten Boden auf einen Balken gelegt, Wuttke [2] § 599?).

[2] Becker Charikles [2] III 105.

[3] = Dittenberger [2] 438, Bull. hell. 1895, S. 10.

wie es scheint, Anlass zur Wiederholung der heftigen Totenklage genommen — weil eben da viel Leute sich versammelten? weil der Leichenzug aus Müdigkeit dort Halt zu machen und auszuruhen gewohnt war? oder vielleicht, weil hier, altem Seelenglauben gemäss, an dem Knotenpunkte der Wege der Lebenden auch die Toten Verehrung hiessen? [1].

Endlich ist hinzuzufügen, dass man ehemals auch an den Landesgrenzen die Toten begraben hat. Auf der Grenze lag der erste Sieger in den Kampfspielen zu Olympia, Koroibos (Paus. VIII 26,4), ebenso der gleichnamige Sohn des Mygdon auf der phrygischen Grenze (Paus. ebd.).

Der Wunsch der Hinterlassenen, die Toten, wenn nicht im Hause, doch auf ihrer Besitzung zu behalten, geht auf dieselbe Auffassung zurück, die auch der Begrabung im Hause zu Grunde liegt, s. Rohde Psyche [2] I 230,1 — man erinnert sich auch leicht der Entrüstung Ciceros über die Gegner des Roscius Amerinus, dem von seinem ganzen Besitztum nicht einmal ein Weg zum väterlichen Grabmale übrig gelassen war.

Denselben Weg wie die Toten hat aber gerade Hermes zurückgelegt. Aus einem *θεὸς μύχιος* oder *ἐφέστιος* ist er ein *θεὸς πυλαῖος* der einzelnen Wohnungen, ein *θεὸς ἀγοραῖος* der Stadtgemeinde, ein *θεὸς προπύλαιος* der Stadtburg und der Stadt geworden. Wie er am Eingange des einzelnen Privathauses Wache hält, so auch, als *θεός ἐπιτέρμιος* (Hes. s. v.), an der Landesgrenze [2]. Es liegt deshalb nahe zu schliessen,

---

[1] Vgl. Wuttke [2] § 736: Den Sarg setzt man dreimal an der Thürschwelle wieder, „damit der Segen des Toten im Hause bleibe“ (Böhmen). Ich erinnere zugleich an das Anhalten des Leichenzuges im modernen Indien, wo dem Toten dreimal der Mund geöffnet und Reis hineingesteckt wird, (v. Negelein, Ztschr. f. Volksk. XI 23, nach Dubois Moeurs des peuples de l'Inde).

[2] Näheres über die Beinamen und Kultstätten bei Preller-Robert I 401 f., vgl. auch Art. Hermen in Pauly-Wissowa. Über Hermen an den Mark- und Landesgrenzen s. Paus. II 38,7 (mit Frazer's Anm.), III 10.6, VIII 13, 3 Frazer, VIII 34,6, ausserdem Polyaen strat. VI 24, Hesych s. v. und IGA 60. Wenn die guten Toten in Griechenland in einseitiger Entwickelung zu Rachegeistern „Ermordeter“ geworden sind (vgl. *Στοὺς φονευομένους* auf der lakonischen Grenze, Frazer a. O.), hängt dies mit der Entwickelung des ganzen Seelenglaubens zusammen.

dass Hermes und sein Kultmal, die Herme, an allen diesen Stellen steht, eben weil Hermes Totengott ist: als der Begräbnissplatz verlegt wurde (vgl. die Gräber der Christen, die gleicher Weise aus dem Gotteshause immer weiter von den Wohnhäusern entfernt worden sind), hat er doch seine Stellung zu erhalten vermocht [1].

Es lässt sich von diesem Gesichtspunkte aus, wie ich glaube, Verschiedenes zur Beleuchtung sowohl des Kultus des Hermes wie des sonstigen Zaubers und Aberglauben, der mit dem Totenkultus zusammenhängt, gewinnen.

3. Die Thür, Thürpfosten und Thürschwelle.

Dass die Seelen sich gerne an den Thüren aufhalten, ist allbekannt. In Indien wohnen die Seelen nach primitivem Glauben unter der Schwelle (Winternitz, Altind. Hochzeitsritual 72), und von den Gespenstern der verstorbenen Familienmitglieder heisst es in buddhistischen Berichten, die hier nach Oldenberg, Rel. des Veda 561, Uraltes wiedergeben: hinter den Wänden stehen sie, an den Grenzen und Kreuzwegen, an den Thürpfosten stehen sie" (Oldenberg a. O.). Der Vergleich mit griechischem Glauben und Aberglauben bietet sich von selbst. Das indische Totenopfer wird in der Nähe der menschlichen Wohnungen vollzogen — denn hier wohnen die Seelen, hier werden sie gespeist und gekleidet [2]. Ebenso im alten hohen Norden: in der Saga Erichs des Roten c. 6 stehen die Toten vor der Thür.

Nach Wuttke, Deutsch. Aberglaube ² § 750 halten sich die Seelen gerne an der Hausthür auf (Ostpreussen), oder sie sind

---

[1] Schon Lobech Agl. 1337⁰ hat die *religio domestica* des Hermes und der Hekate daher, dass man die Toten im Hause begrub, abgeleitet. Man darf aber getrost viel weiter gehen.

[2] Oldenberg a. O. 553. *Preta* wird sowohl für die Hingegangenen wie für die Gespenster gebraucht. Mit altindischer Sitte stimmt die griechische Auffassung, die in der Erzählung von den Spenden an den Heros Aras und seine Söhne in Phlius hervortritt: sie blicken nach den Gräbern hin und rufen sie so *ἐπὶ τὰς σπονδάς* (Paus. II 12⁵).

unter der Schwelle der Thür (Oberfr.) oder hinter der Thür (Hessen), oder im Scheunenthor (Böhmen), ja sie können geradezu unter der Thürangel sitzen (§ 752). Von der Hausthür werden auch die Geister vertrieben, z. B. Liebrecht, Zur Volksk. 372.

Es lässt sich nachweisen, dass auch bei den Griechen und Römern mancher abergläubischer Brauch und manches rituelles Verfahren, dessen eigentlicher Sinn früh in Vergessenheit geraten sein mag, noch deutlich auf alten Totenkultus, der an der Thür stattgefunden hat, hinweist. Wenigstens erhalten die Gebräuche, wenn man sie auf diesem Hintergrund betrachtet, einen viel prägnanteren Sinn als wenn man sie alle einfach als „apotropäisch" ansieht, um die Thür als den kritischen Punkt, wo gute und böse Seelen hinein- und herausschwärmen können, sich konzentrierend.

Die **Schwelle** war in Rom heilig, der Vesta geweiht [1], an der Schwelle anzustossen war auch hier ein böses Wahrzeichen, dagegen war es gut, wenn der Hausherr im Vorübergehen an die Schwelle trat (Augustin. doct. christ. II 20,31) [2]; die Braut dagegen durfte die Schwelle nicht betreten — dann war man jedenfalls auf der sicheren Seite (später in gelehrter Weise als uralter Rest des Brautraubs erklärt oder „weil Vesta eine jungfräuliche Göttin wäre") s. die Nachweise bei Riess Art. Aberglaube in Pauly-Wissowa Sp. 48 f.).

In Herzegowina verneigt sich die Braut dreimal vor der Hausschwelle und legt etwas Geld darauf, ebenso auf den Herd (Samter, Familienfeste 22). Es heisst auch, dass sie die Hausschwelle und die Thürpfosten küsse und dass an der Schwelle einem Hahn (Totenthier!) der Kopf abgeschnitten wird, ehe die Braut darüber tritt (Wiss. Mitt. aus Herzegow. 322, vgl. 305, 331). In Bulgarien bestreicht die Braut alle Thür-

[1] Varro bei Myth. Vat. III 12,2, vgl. 4,4; bei Serv. Verg. ecl. VIII 29 (der dabei die Ableitung des *vestibulum* aus Vesta unerwähnt lässt); Serv. Verg. Aen. II 467, VI 273.

[2] Vgl. die sudanische Braut, die an allen Thüren des neuen Heims stossen muss, Mannhardt, Myth. Forsch. 358.

schwellen, die sie überschreitet, mit Honig, was in Rumänien sich auch auf die Wände ausdehnt (Samter S. 81). In der französischen Schweiz wird die Schwelle mit Oel abgerieben (Mannhardt, Myth. Forsch. 363). Auf der Hausschwelle stehend besprengt in Rumänien die Braut die Glückwünschenden mit Rosenwasser (ebd. S. 362). Auf die Thürschwellen streuen die griechischen Bukoliasten Früchte aus ihrem Sacke, der die Panspermie enthält (Diomed. bei Gramm. lat. I p. 486 Keil: *atque ita victorum omnium fores multitudo circumibat, carmen in victoriam quam adepti fuerant canebant et de eo folle limina frugibus spargebant*). Endlich wird die römische Braut bekanntlich auf der Schwelle *aqua et igni* empfangen [1].

Wie man diese Heiligkeit der Schwelle zu erklären hat, geht z. B. aus dem nordischen Aberglauben von „Vætter“, die, wie die „Unterirdischen“ besonders unter der Schwelle des Kuhstalls, neben oder unter der Schwelle der Hausthür wohnen (Feilberg, Ztschr. f. Volksk. VIII 275 und Anm. 4), hervor. An der Schwelle „spukt es“. Ausserdem geht die verbreitete Vorstellung vom Hausotter auf ähnlichen althergestammten Geisterglauben zurück, s. Wuttke [2] § 57 [2]. Dieser ist doch so ein rechter *lar familiaris*, ein guter Genius der Familie, der Glück ins Haus bringt, dessen Leben mit dem Leben des Hausvaters eng verknüpft ist (Böhmen), und der sogar, in Erinnerung an die Thür, die er hütet, einen Schlüsselbund am Halse trägt. Er wird — wie ehemals die Toten — mit Milch gefüttert (gewiss kein passendes Schlangenfutter!). Eine ähnliche Hausschlange ist der aus einem Ei geborene Drache Thoras in Ragnar Lodbroks Saga, der das Haus ganz ausfüllt, mit dessen Wachsen das Zunehmen des Goldes zusammenhängt (vgl. die Goldkrone des Hausotters), ebenso die Schlange des Eremiten bei Liebrecht, Zur Volksk. 29 [3], vgl. die von einer bösen reichen

[1] Rossbach, Röm. Ehe 356 ff. Samter, Familienfeste 14 ff. (*in limine* ist selbstredend „auf der Thürschwelle des Hauses“).

[2] S. auch Ztschr. f. Volksk. IV 82 f., 455 f.

[3] Der Drache im Hause Thoras wird vom späteren Hausbesitzer getötet, wie der den Reichtum begründende Wurm in der persischen Sage vom künftigen Herrscher des Landes getötet wird, Liebrecht 67 ff.

Mutter geborene Schlange bei Jeannarakis Samml. kret. Lieder (Liebrecht 210). Dass ähnliche Vorstellungen auch bei den Griechen vormals herrschend waren, davon scheint das pythagoreische Symbolon *ἐν οὐδῷ μὴ σχίζε* (überl. *ὁδῷ*, Jambl. protr. p. 352 Kiessl., *ξύλα* fügt Apostol. hinzu, Leutsch, Paroem II p. 401, Göttling, Abh. I 308) noch deutliches Zeugniss abzulegen, wenn man es mit deutschem Aberglauben vom Hausotter zusammenhält: auf der Thürschwelle dürfe man nicht Holz spalten, weil die Hausotter darunter liege (Wuttke [2] § 57) [1].

Eine Totengöttin, die den Beinamen *Οὐδαία* [2] führt, wird erst in diesem Zusammenhange verständlich [3]. Ebenso gut wie man *θεοὶ μύχιοι* (*μύχιαι*) haben, so kann man sich auch eine *θεὰ οὐδαία* denken. — *ἐς μυχὸν ἐξ οὐδοῦ* erstreckt sich die Herrschaft der Manen [4]. Endlich ist diese ganze Vorstellung ins Totenreich selbst projiziert worden: denn um ins geräumige Haus des Totenfürsten zu gelangen, musste man über die „eherne“ Schwelle hinüberschreiten: Il. VIII 15 *ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός* (vgl. Od. VII 89, XIII 4), Hes. Th. 811 ff.:

> *ἔνθα δὲ μαρμάρεαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός,*
> *ἀστεμφής, ῥίζῃσι διηνεκέεσσιν ἀρηρώς* [5]
> *αὐτοφυής,*

---

[1] Vgl. § 414 und § 404: die Hexe des Wirbelwinds und des Alpdrucks wird wohl urspr. unter der Schwelle liegend gedacht? Den Toten gehört sowohl der Wind wie der Alp.

[2] Vgl. *Lima* Arnob. IV 9 der röm. Indigitamenta, die neben dem *Limentinus* steht.

[3] Lykophr. 49 *Λέπτυννι οὐ τρέμουσαν οὐδαίαν θεόν* und 698 *Ὀβριμοῦς τ' ἄλσος οὐδαίας Κόρης.* Schol zu 49: *Λέπτυννιν οἱ μὲν τὸν Ἅιδην, οἱ δὲ τὴν Περσεφόνην ἤγουν τὴν λεπτύνουσαν τὰ σώματα τῶν ἀποθνησκόντων. ἢ λέπτυννιν τὴν ψυχήν* und zu 698 *Ὀβριμῶ ἡ Περσεφόνη παρὰ τὸ ὄβριμον καὶ βαρύ*, vgl. auch v. Holzinger z. St.

[4] Vgl. z. B. die römischen Hochzeitsgebräuche, die an der Schwelle anfangen und am Herde fortgesetzt werden (Samter S. 15,1). — Auch in diesem Punkte ist das Auftreten des Hermes im Hymn. Homer. v. 149 prototypisch, wenn meine Vermuthung Philol. LXV 260 (*ἐπ' οὐδῷ*) zutrifft: beim „Öffnen der Hausthür“ habe er an der Schwelle kein Geräusch gemacht, was für den Gott aller *ἐνόδιοι σύμβολοι* (ebd. S. 279) bedeutsam ist.

[5] Vgl. den Ausdruck *ν* 163.

vgl. die gleichartige Schwelle im Kolonos Hippios, Soph. O. K. 57: *χθονὸς καλεῖται τῆςδε χαλκόπους ὀδός, ἔρεισμ' Ἀθηνῶν*; 1590: *τὸν καταρράκτην ὀδὸν, χαλκοῖς βάθροισι γῆθεν ἐρριζωμένον.* Ebenso zeigte man in Aulis in der Nähe des Zelts Agamemnons eine *ὀδὸς χαλκοῦ* (über die Rolle des Erzes im chthonischen Kultus und Aberglauben, s. Frazer, Golden Bough [2] I 175 ff., Gruppe Gr. Myth. 895,1 [1], vgl. auch die Erinyen, urspr. nach Rohde Ahnengeister, die auch *χαλκόποδες* sind, Soph. El. 488 [2]. Diese Schwelle hat, um mit Hesiod zu reden, ganz tiefe Wurzeln — sie liegt erst recht fest, wo ein Ahnengeist darunter verborgen liegt. Endlich ist bedeutsam, dass die Schwelle zuweilen ebenso wohl wie der Herd den Schutzflehenden ein Asylum ist: Odysseus setzt sich da im Palaste des Aiolos nieder (Od. X 62).

Es liegt nahe, die verkümmerten Reste des ehemaligen Totenkultus, der an der Schwelle stattgefunden hat, im griechischen und römischen Zauber wiederzufinden [3]. Unter der Schwelle vergräbt man, römischem Aberglauben zufolge, den Penis eines schwarzen Hundes (d. h. eines echten Seelensymboles und eines echten Seelentieres, eines „Kerberos") *contra omnia mala medicamenta* (Plin. n. h. XXX 82), ebenso den Kopf eines *draco* mit einem Gebet „für Glück" (Plin. XXIX 67), unter der Stallschwelle ein lebendes, krankes Schaf für die erkrankte Herde (Col. VII 5,17, die anderen Thiere werden darüber geführt). Damit vergleiche man z. B. eine Vorschrift der Tiroler Volksmedizin (Zeitschr. f. Volksk. VIII 170): Kopf, Herz und rechter Fuss eines kohlschwarzen Hahnes in dicht verschlossenem Topfe [4]

---

[1] Dem Hyakinthos wird *διὰ θύρας χαλκῆς* geopfert, Paus. III 19,3. Hypnos („Bruder des Thanatos") erscheint als der Vogel *χαλκίς*. Anderes bei Dieterich Nekyia 49, vgl. A. Olrik, D. Stud. 1905, 46 (bei den Lappen).

[2] Bei Aristophanes Ran. 294 hat Empusa *σκέλος χαλκοῦν*, s. A. Dieterich De hymn. Orph. 43 f., der auch an eine *Χαλκιόπη* als Tochter eines *Εὐρύπυλος* erinnert. Der König *Χάλκων* auf Kos, S. des *Εὐρύπυλος*, gehört auch hierher (Theokr. VII 6 m. Schol.).

[3] Die hier einschlagenden Hinweise verdanke ich meistens Riess Art. Aberglaube in Pauly-Wissowa.

[4] Über den „Topf" s. unten Kap. 7.

unter der Schwelle vergraben schützt das Haus vor Krankheit (ebenso wie man „Erde von der Schwelle“ mit anderen Bestandteilen für die Gesundheit des Viehs verwendet, ebd. S. 47)[1]. Wie es im nordischen Aberglauben an der Schwelle spukt, so schlägt man nach Plin. n. h. XXXIV 151 Grabnägel (*evolsos sepulchri clavos*) in die Schwelle, um sich gegen *nocturnae lymphationes* zu schützen[2]. Deutlich spricht das Verfahren bei dem römischen Allerseelenfest, den Feralien, derer *ultima placandis manibus illa dies* (21. Febr.): die alte Frau opfert der Tacita (Muta)[3], indem sie

> .. digitis tria tura tribus sub limine ponit
> qua brevis occultum mus sibi fecit iter.

„Drei Weihrauchstückchen“ sind wohl der kümmerliche Rest eines ehemaligen vollständigeren Opfers, den Toten dargebracht[4] — jetzt nur „apotropäisch“ (wie die *maena*) verstanden und verwendet. Aber ursprünglich hat man an dem Haupttage der Parentalien, der zu den Staatsfeiern gehörte, den *di parentum* als segenspendenden Manen geopfert, wenn man sie auch zuletzt in den mundus zurückgetrieben haben mag, wie die Athener sie aus ihren Häusern am Chytrentage wegjagten[5]. Auch der Schlangenkopf, von dem Plin. berichtet (s. oben), vermag Glück ins Haus zu bringen *propitiatis adoratione dis.*

---

[1] Für ähnliche Anwendung prägnanter sepulchraler Symbole vgl. auch Wuttke[2] § 89, 439, 686, 687; für gute Geburt der Kuh § 695; bei behexter Milch § 703, bei der Jagd § 715, um die Geliebte festzuhalten § 550 (Kröte, auch Thier des Hermes). Nach Grimm D. M.[2] 1138 soll ein nackter Mann gegen die Pest unter der Thürschwelle einen Kesselhaken vergraben (vgl. Liebrecht Gervas. 100) — wiederum Vereinigung des Kultus des Herds und der Schwelle, wie es scheint.

[2] Hängt dies damit zusammen, dass ein Gespenst die spitzen Nägel zählen müsse, die auf dem Wege eingeschlagen sind? (v. Negelein, Zeitschr. Ver. Volksk. XI 150,2).

[3] Über sie vgl. oben.

[4] Über Weihrauch im röm. Opfer s. Wissowa Rel. der Röm. 347,2 f.

[5] Dies spiegelt sich wieder in der Geschichte von den Harpyien, die die Speise des Phineus „besudeln“ (weil sie Totengeister sind) und von den Boreaden mit Schwertern (vgl. die Kaunier bei Herodot) weggejagt werden.

Auf alten Kultus mag daher auch das Küssen der Schwelle (wie der Thürpfosten, s. unten) zurückgehen, wovon wir sowohl bei Tibull I 2,85 (*non ego, si merui, dubitem procumbere templis / et dare* sacratis *oscula* liminibus), wie im Kultus der Märtyrer hören, s. Lucius Anf. des Heiligenkults 287 (z. B. Paul. Nol. Carm. 18,249 Hart: *sternitur ante fores et* postibus *oscula figit / et lacrymis rigat omne solum,* pro limine sancto *fusus humi*). Hier wird man direkt an den Totenkuss erinnert, wenn man damit die Nachricht kombiniert, dass die Knaben an dem Heroenfeste Diokleia in Megara [1] die Grabstele des Diokles „um die Wette küssten".

Noch deutlicher als das vorher Erwähnte sprechen die abergläubischen Gebräuche, die an die **Thürpfosten** und an die Oberschwelle anknüpfen.

Wenn die römische Braut am neuen Hause angelangt war, bestrich sie die Thürpfosten mit Oel oder Fett (Wolfsfett oder Schweinefett) und hängte an denselben Wollbinden auf. Die kathartische Bedeutung der letzteren wie diejenige der Oelzweige hat Diels Sibyll. Blätter 120 f. auseinandergesetzt [2]. Samter hat a. O. 80 ff. damit die attischen Gebräuche, eine Wollbinde oder einen Oelkranz bei der Geburt eines Kindes an der Thür aufzuhängen, einen Lorbeerzweig vor der Thür bei der Ephebie und am Hochzeitstage (κορυθάλη) aufzustellen, verbunden und in allen diesen Riten, die sich bei der Adoption wiederholen, alte Sühnopfer, den Ahnenseelen dargebracht, erkannt: der Herd und die Thür sind überall die Angelpunkte der Riten, die das Leben und Gedeihen der Familie betreffen.

Das Salben der Thürpfosten [3] wird aber schon an und für sich ein dem Totenkultus entnommener Ritus sein, vgl. die Grabstelen in Plataiai, die der Archon alljährlich salbt (ἀπολούει τὰς στήλας mit frischem Quellwasser und μύρῳ χρίει, Plut.

---

[1] Nilsson, Feste 459, der den Ritus richtig erklärt. Vgl. auch die Schutzflehenden an der Schwelle oben.
[2] Vgl. auch Wilamowitz Eur. Her. II 181.
[3] Samter S. 83.

Aristid. 21), ebenso sind die Salbsteine an den Kreuzwegen [1] zu beurteilen, s. unten. Bei Grabsäulen werden ausdrücklich *μύρον καὶ ταινίαι* (oder *στέφανοι*) erwähnt. Der Gebrauch aber ist mit demjenigen der Bestattung identisch, wobei die Leiche gebadet und gesalbt wird, Luk. luct. § 11 *λοόσαντες—καὶ μύρῳ τῷ καλλίστῳ χρίσαντες* [2]. Und die Bestattungsgebräuche sind endlich im uralten Totenkultus, wie ihn uns Kleidemos im Exegetikon bei Athen. IX 410 a überliefert hat, herkömmlich: *ὄρυξαι βόθυνον πρὸς ἑσπέραν τοῦ σήματος, ἔπειτα παρὰ τὸν βόθυνον πρὸς ἑσπέραν βλέπε, ὕδωρ κατάχεε λέγων τάδε· ὑμῖν ἀπόνιμμα οἷς χρὴ καὶ οἷς θέμις, ἔπειτα αὖθις μύρον κατάχεε* [3]. Die Gräber wurden, wie bekannt, in Attika wie auf Thera [4] mit Oel besprengt (Eur. Iph. T. 633). Dasselbe Verfahren wurde nun auch im Kultus des Hermes (und der Hekate) beobachtet, wie Theopomp bei Porphyr. abstin. II 16,127 bezeugt *θύειν γὰρ αὐτὸν ἐν τοῖς προσήκουσι χρόνοις κατὰ μῆνα ἕκαστον ταῖς νουμηνίαις στεφανοῦντα καὶ φαιδρύνοντα τὸν Ἑρμῆν καὶ τὴν Ἑκάτην καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἱερῶν ἃ δὴ τοὺς προγόνους καταλιπεῖν*, vgl. die Geschichte von Xenokrates, und der Herme (*τῷ ἱδρυμένῳ ἐπὶ τῆς αὐλῆς* oder *τῷ πρὸ τῶν θυρῶν*), Athen. X 437 b, Ael. v. h. II 46 (die Vasenbilder und Art. Hermen in Pauly-Wissowa).

Das Salben der Thürpfosten fällt folglich mit dem Salben des Hermes-Kultmales zusammen — beiderlei ursprünglich den Toten zu Ehren. Und wie verhält es sich mit dem *Λευκὸς Ἑρμῆς*, Hauptgotte der Tanagraier? Von ihm berichtet Tzetzes Lyk. 680 *πολεμούμενοι γὰρ Ταναγραῖοι ὑπὸ Ἐρετριέων ἐσφαγίασαν παῖδα καὶ κόρην κατὰ χρησμὸν κἀντεῦθεν ἱδρύσαντο Λευκὸν Ἑρμῆν*. Der ist doch wohl zunächst *φαιδρός* (vgl.

[1] Theophr. char. 16,5 *λιπαροὶ λίθοι*, die mit Oel begossen werden, ebenso Clem. strom. VII 843 P (andere Hinweise bei Samter S. 83,6, Hermann Gottesd. Alt. § 24,16). Beschmieren der Gräber mit Fett auf Madagascar, Tylor Pr. C. II 115.

[2] S. Becker Charikles [2] III 87 ff. — Das Totenbad kehrt wieder in dem Baden der Furien im Helisson, Stat. Theb. IV 52.

[3] Vgl. Rohde, Psyche [2] I 242,1.

[4] Pfuhl, Athen. Mitt. XXVIII 258.

φαιδρίνοντα oben) — sonst müsste man an die weissen Totenkleider denken (vgl. Becker, Charikles [2] III 88 f.), um das „helle Sühnungskleid", woran Gerhardt A. V. I S. 61, 28 denkt, nicht zu erwähnen [1]. Ebenso zu beurteilen ist wohl auch das Schmieren der Pfosten mit Menstrualblut — „gegen Künste der Magier" — wie uns Plin. n. h. XXVIII 85 für Rom berichtet (über die Gefährlichkeit der Menstruation Plin. ebd. § 82), ja, man möchte sich wohl versucht fühlen, einen Rest des den Ahnen dargebrachten Menschenopfers in dieser Sitte zu sehen [2].

Das Bestreichen der Thürpfosten mit Pech am Choentage und bei Kindergeburt (Phot. s. *μιαρὰ ἡμέρα* und s. *ῥάμνος*, Rohde Psyche [2] I 237,3) ist vielleicht ähnlich zu beurteilen — nicht, wie schon die Alten meinten, *εἰς ἀπέλασιν δαιμόνων*. Die Seelen werden ja am Choentage bewirtet, sie besuchen die alten Wohnungen und werden erst am Schlusse des Anthesterienfestes herausgetrieben. Die *ῥάμνος* dagegen kaut man selbstverständlich, um die *κήρ* mit all ihrer Ansteckung in den Mund nicht einzulassen — die *κήρ* kriecht ja in alle Öffnungen hinein (vgl. die Gespensterrede „in den Ohren", *φωνὴ τῶν κρειττόνων*, vom Ohrenklingen Ael. v. h. IV 17). Die alten Indier hielten aus demselben Grunde beim Totenopfer den Athem (Oldenberg 551), und die Pelauer verschliessen sich, wenn ein Verwandter erschlagen worden ist, aus Furcht vor seiner nach Rache durstenden Seele, ins Haus und kauen Betel, worüber ein Zauberspruch gelesen worden ist (Frazer, Golden bough [2] I 352 [3]).

---

1 Preller-Robert I 416,1 („die alten Lykophronscholien erwähnen nur den H. *λευκός*, nicht das Menschenopfer" — was doch das Letztere nicht in Abrede stellen kann): weiter ab liegt die Deutung *λευκός* = *φαιδρός*, „der Gnädige" — also H. ein *θεός μειλίχιος* oder *εὐμενής*?

2 Über ehemaliges Menschenopfer im Larenkultus s. Samter, Familienf. 112 (anders Wissowa, Arch. f. Rel. VII 53 ff.).

3 Dass der Mund als der Seelenweg, der in den Körper hineinführt, dient, zeigt z. B. die Geschichte vom Sultanen Bayazid, der seine eigene sündenvolle Seele nach dem Fleischessen nicht hineinliess, sondern von den Dienern „zum Tode" prügeln liess, Frazer a. O. I 263 (aus dem Munde entfliegt die Seele des Aristeas, als Rabe, Plin. VII 174).

Dass man einen klebrigen Stoff wie das Pech zum Streichen nimmt, ist doch nicht auffallend. Aber leicht konnte man später, als die guten Ahnen von schlimmen Geistern nicht sehr verschieden waren und alte Ehrengaben als „apotropäisch“ aufgefasst wurden, auch den Zweck des Pechstreichens so auffassen, dass die kleinen, fliegenartigen Seelchen an diesem Fliegengift hangen bleiben (vgl. J. Harrison, Prolegg. 165). Man erinnere sich auch der Rolle des Pechs in dem „sympathischen Zauber“, den die Alte an den römischen Feralien mit der *maena* macht (Ovid f. II 577):

> *quodque* pice *adstrinxit, quod acu trajecit aëna.*
> *obsutum maenae torret in igne caput.*
> *vina quoque instillat.*

Übrigens wurde Erdpech auch im Liebeszauber verwendet, indem Loorbeer daran entzündet wurde (Verg. Aen. VIII 82 m. Serv., Gruppe G. M. 850,1), wahrscheinlich altem Totenkultus entnommen [1].

Das Bekränzen der Thüren wie dasjenige der Hermen (s. oben) wird auch aus dem Totenkultus herstammen; nach dem Bade wird der Tote *τοῖς ὡραίοις ἄνθεσι* bekränzt (Luk. de merc. cond. 28, de luct. 11) [2]; die Cypressenzweige, die, an der Thür befestigt, verkündeten, dass ein Toter drinnen auf der

---

[1] Statt des verdorbenen *σώματα* wäre vielleicht *πυλώματα* (oder *θυρώματα*, Rohde *δώματα*) zu lesen. Wie alt ist übrigens die neugriechische, slavische, althochdeutsche Vorstellung von der Hölle als einem mit Pech angefüllten Raume? Vgl. Schmidt Volksl. d. Neugr. 247. Dieterich Nekyia 200. Die Krankheitsdämonen kleben am menschlichen Körper, besonders an den Theilen, die mit dem Unreinen (Krankhaften, Toten) in Berührung geraten sind, wie an den Fingerspitzen und Nägeln; sie können auch (in S. Amerika) einfach von Ameisen weggebissen werden, s. Frazer, G. B. [2] I 301 f. Die Nägelschnitze eines Fieberkranken (wie das abgeschnittene Haar) können, an eine fremde Thür geklebt, die Krankheit übertragen, Plin. XXVIII 86; die Pythagoreer sagten: *ἀπονυχίσμασι καὶ κουραῖς μὴ ἐπουρεῖν μηδὲ ἐφίστασθαι* (Goettl. nr. 44) und *παρὰ θυσίᾳ μὴ ὀνυχίζου* (nr. 4).

[2] S. die Grabvasen; Aristoph. Ekkl. 538, 1032 (*ταινίωσαι*), Lysistr. 602, vgl. Alkiphr. epp. I 36 *στεφάνιά μοι καὶ ῥόδα ὥσπερ ἀώρῳ τάφῳ πέμπει* (gewöhnlich *σέλινον*), Bekker Char. [2] III 89.

Kline läge (Serv. Aen. III 681, Rohde a. O. I 220), werden ursprünglich dem Toten selbst gehört haben [1]. Wie die *κορυθάλη* wird auch die *εἰρεσιώνη*, der Erntemai oder (sekundär) Maizweig [2], in Samos (hier am Neumondtage) eben an den Apollon *Ἀγυιεύς* angeknüpft, zu beurteilen sein. Sie wurden beide vor den Thüren aufgestellt, sie brachten Segen oder schützten vor Misswachs (die Daphnephorien in Theben gingen nach dem Tempel des hagelabwehrenden Apollon). Sie sind aber ursprünglich von den Erstlingen der Ernte, die an so vielen Stellen noch den Ahnen dargebracht werden, nicht verschieden [3]: bei Alkiphron epp. III 37 wird die *εἰρεσιώνη* dem Toten zu Ehren aufgehängt. Die Toten werden von den Wilden Neu-Kaledoniens gerade um gute Ernte angerufen [4]. Die Toten haben ja alle die Eigenschaften, die auch den *χθόνιοι* eigen sind. Sie senden Erntesegen und Kindersegen, und die Opfer, die man in Athen bei der Hochzeit ihnen darbrachte (Rohde Ps. ² II 247, Dieterich, Mutter Erde 48 ff.), stehen mit den eben besprochenen in engster Verbindung [5]. Ja, diese *Μύχιοι* oder *Ἑρκεῖοι* sind dermassen *Κτήσιοι* und *Γενέθλιοι*, (so werden *penates* übersetzt), dass sie Gewalt über verborgene Schätze haben (Lobeck Agl. 632 m — schon ihr Symbol, die Bohne, bringt nach den Pythagoreern Gewinn, wenn man sie bei Auctionen mit hatte!) [6] und direkt im Entbindungszauber ihre Macht ausüben [7]. *Ἀπὸ γὰρ τῶν ἀποθανόντων αἱ τροφαὶ καὶ αὐξήσεις* (Hippokr. *π. ἐνυπν.* II

[1] Das Haaropfer ist vor Allem Totenopfer. — An der Doppelthür hängen die Galloi ihre Haarlocken, die sie der Kybele weihen, Anth. Pal. VI 173.

[2] Maunhardt, Ant. Wald- und Feldkulte 243 ff., Nilsson, Gr. Feste 117 und 165 (vgl. 183 f.).

[3] Vgl. Frazer, Golden bough ² II 460 ff. (vgl. die Tonga-Gebräuche mit einer Art *εἰρεσιώνη* S. 466 f.

[4] Frazer, Early History of Kingship 74.

[5] Vgl. z. B. auch die Eumeniden, Rohde a. O. I 247, Kl. Schr. II 244, Dieterich a. O. 39 f.

[6] Plin. n. h. XVIII 119.

[7] Riess, Art. Abergl. in Pauly-Wissowa Sp. 91 f. (Natürlich können sie Krankheiten auch heilen, Sp. 92 — wie Hermes!).

p. 14 K.)[1], das haben, wie die Römer, auch die Griechen geglaubt, die ihren Unterweltsgott *Πλούτων* genannt haben.

4. Totenpflanzen und Totenthiere als aphrodisisch-sepulchral-apotropäisch wirksam.

Schon die Baum- oder Pflanzenarten, die man an der Thür anbringt, zeigen den sepulchralen Charakter dieser Gaben. Auch hier ist die Verbindung der Eigenschaften, aphrodisisch-sepulchral-apotropäisch, offenbar, und auch hier können wir denselben Einfluss des Totenkultus auf den Hermenkultus wahrnehmen: an den Choen „des Dionysos" legte der Sieger den goldenen Kranz auf den Hermes *Προπύλαιος* — *καὶ γὰρ τοὺς ἀνθινοὺς καὶ τοὺς ἐκ τῆς μυρρίνης καὶ τὸν ἐκ τοῦ κιττοῦ καὶ τὸν ἐκ τῆς δάφνης ἐνταῦθα ἀνέπαυσε καὶ κατέλιπε*, Ael. v. h. II 41. Eine Übersicht der in Rede kommenden Pflanzen wird auch für Hermes Gewinn bringen.

Die Myrte, als Totenpflanze bekannt (Rohde [2] I 220,2)[2] und im Kulte des [Apollon] Agyieus und der Aphrodite[3] herkömmlich, hilft — aphrodisisch — gegen geschwollene Schamteile (Plin. XV 124, XXIII 163) und — apotropäisch — gegen bösen Blick[4]. Wir werden direkt an den raschen Wanderer,

---

[1] In Arabien, wo dasselbe Wort sowohl „Glück" als „Ahn" bedeutet, kann die Leiche eines Toten („eines durch Verrat gefallenen vornehmen Mannes") Fruchtbarkeit verleihen [man erinnert sich leicht der schlimmen Geschichte von Dionysos und Prosymnos], Wellhausen, Skizz. III 142. Im altindischen Totenopfer werden die Manen gebeten, „männliche Leibesfrucht zu verleihen", Oldenberg, Rel. des Veda 552 (vgl. 567) — auch ein langes Leben können die Gespenster (= verstorbene Vorfahren) geben, S. 561.

[2] Die Pythagoreer bestatteten ihre Leicheh *in myrti et oleae et populi nigrae foliis*, Plin. n. h. XXXV 160, — uralte Sitte! Auch die Spartaner bestatteten ihre Leichen *ἐν φύλλοις*, Plut. Lyc. 27.

[3] Vgl. auch de Gubernatis, Myth. des plantes I 233 ff.

[4] Die Pythagoreer durften nicht die Myrte, wie andere sepulchrale Pflanzen (Jambl. vith. Pyth. 28) zum Zähnestochern gebrauchen (Riess a. O. 62), — urspr. um nicht dadurch einem bösen Seelengeist den Eintritt in den Körper zu geben (sie dachten umgekehrt wie die *ῥάμνος*-kauenden Athener).

Hermes, und an die schnellen Toten, die man um glückliche Reise anfleht, erinnert, wenn wir hören, dass Myrte [wie der Keuschlamm] im Gürtel getragen dem Wanderer die Müdigkeit nimmt (Plin. XV 124). Hermes hat ja gerade sich selbst Sandalen aus Myrtenzweigen geflochten (Hymn. Homer. III 81). Dies erklärt zugleich, wie ein schneller und geiler Wagenlenker wie Myrtilos, als Sohn des Hermes — und zwar mit einer Amazone Myrto (Schol. Ap. Rh. I 752) — gelten könnte[1]; wenn die opuntischen Tctten, die einen myrtenbekränzten Jüngling mit Hahn oder Hasen darstellen, den Hermes wiedergeben[2], dann sehen wir zugleich, dass der Totengott, dessen altes Bild im Tempel der Athena Palias von Myrtenzweigen umhüllt war (Paus. I 27,1), selbst die Myrte tragen konnte.

Die Cypresse durften die Pythagoreer — als sepulchral[3] — zum Zähnestochern nicht verwenden (vgl. oben); sie fand auch aphrodisische Verwendung, indem man sie gegen Hodenleiden der Maulthiere gebrauchte (Riess a. O. Sp. 54), und gerade zum Phallos nahm man Cypressenholz (Mart. VI 49,4; 73,7 — neben dem Feigenholz, s. Gruppe a. O. 788). Endlich wurde sie — wohl als apotropäisch nützlich — als Zaun empfohlen (Demokr., s. Riess). In unserem Zusammenhange ist es bedeutsam, dass die Thüren des Artemistempels in Ephesos aus Cypressenholz gemacht waren (Plinius n. h. XVI 215).

Die Olive wie das Oel wurde bekanntlich vielfach bei der Bestattung verwendet[4]. Der Tote wurde auch mit Zweigen des wilden Oelbaums bekränzt (*κοτίνῳ καὶ ταινίᾳ* Chion. epp. XVII 2). Sollten auch die Thürangeln aus Olivenholz gemacht werden? Vgl. Plin. XVI 230. Und wie steht es mit dem Oelblatt, das

---

[1] Gruppe G. M. 197, 657. Der Agon folglich urspr. ein Totenagon!

[2] Rayet, Gaz. des beaux arts 2. Ser. XI (1875) 556. Die Totensymbole passen für den Hermes ausgezeichnet.

[3] S. Gruppe, Gr. M. 788,1 und 783,5; vgl. 788,6. Vgl. ihren Verbot *κυπαρισσίνην μὴ κατασκευάζεσθαι σορόν*. Gerade in cypressenen Laden liess aber der athenische Staat die Beine der Gefallenen aufbewahren, Thuk. II 34.

[4] Rohde Psyche [2] I 227, II 72, Diels Sib. Bl. 120 ff. Olivenzweige in der *ἐκφορά* Artemid. IV 57.

die Loosenden aus der Urne zuerst herauszogen und „Hermes“ nannten? Die „Töpfe“ gehörten als Leichengefässe dem Hermes, und in *φύλλα*, die wenigstens sehr oft Olivenblätter waren (Eur. Iph. T. 633 ff.), hat man auch die Toten eingehüllt — die Toten geben Glück und Segen (aus den „Töpfen“ steigen sie empor), und Hermes ist ja vor Allem der Glücksgott, der plötzlichen Gewinn bringt. So scheint sich der Kreis dieser Vorstellungen zu schliessen, wenigstens mag es als ein Versuch der Erklärung gelten. (Olivenblatt, worauf *Ἀθηνᾶ* geschrieben, vertreibt Kopfweh, Geop. IX 1, 5 — so wurde Zeus durch die Geburt Athenas seiner Schmerzen los!).

Weissdorn, *spina alba*, in Griechenland durch die *ῥάμνος* vertreten (Rohde, Psyche [2] I 237,3; Gruppe G. M. 890,2) [1], wurde am Choentage wohl nicht deshalb vom frühen Morgen gekaut, „um dessen Kraft auf den eigenen Leib zu übertragen“ (Rohde), vgl. oben. Der Dorn gehört den Seelen: auf Dornsträuchern werden die beiden Schlangen des Herakles-Märchens verbrannt (Theokr. XXIV 89) [2], und der Weissdorn wird deshalb gerade im ursprünglichen Totenkult, *ἐν τοῖς ἐναγίσμασι*, vor die Thür aufgehängt (Schol. Nik. Ther. 860). Aphrodisisch wird er in Rom als Hochzeitsfackel (sonst ist die *fax pinea*, Cat. LXI 15) verwendet; apotropäisch vertreibt er die Strigen von der Thür (Ov. f. VI 130), dient als Amulett gegen giftige Thiere, und ein Kranz daraus heilt Kopfschmerzen (Plin. XXIV 108). Er wird auch beim Frühlingsanbruch, wo die Geister wieder aufleben, den Thieren im Trinkwasser gegeben — wie die Meerzwiebeln (Geop. XVII 14,3) [3].

Gerade bei den *scillae* tritt die Verbindung aphrodisisch-apotropäisch klar hervor [4]. Dem Orthannes gehören *βολβοί* (Athen. X 441 f.) [5], bei Petron wird der impotente Encolpius

[1] Vgl. auch de Gubernatis, Myth. des plantes I 128 ff.
[2] Über die Verbrennung der Leichen mit Dornen, Grimm, Abh. Ak. Berl. 1849, 223 ff. (Gruppe a. O.).
[3] Vgl. Veget. V 74 — mit Salz gemischt.
[4] Gruppe G. M. 889.
[5] S. Kaibel, Gött. Nachr. 1901, 490.

(Sat. 130) *cibis validioribns pastus*, i. e. *bulbis cochlearumque sine jure cervicibus*, die Priapospriesterin Oenothea gebraucht Lauch mit Sellerie gemischt im Orakelwein (daneben Haselnüsse, auch ein echtes Fruchtbarkeitssymbol), die Verehrer des Tyrannos Men müssen sich vor ihrem Eintreten von Lauch, Schweinefleisch und Weibern enthalten (Dittenberger 379). Deshalb wird das Verfahren, das man dem Pharmakos gegenüber befolgt [1], ursprünglich ein Fruchtbarkeitszauber sein (vgl. die Artemis Orthia [2], d. h. die „Erigierende", Lygodesma und die Lygismen benannten Tänze bei Pollux IV 96 ff., vgl. unten [3]). Apotropäisch war die *scilla* dem Pythagoras: in limine quoque januae *suspensa malorum medicamentorum introitum pellere tradit* [4]. Aber als sepulchral-aphrodisisch ist der *γηγενὴς βολβός* die Pflanze der Deo — *Δηοῦς σύνοικος* (Athen. II 63 f.).

Lorbeer als sepulchral, chthonisch (Emped. 450), kathartisch ist bekannt (Samter, Familienfeste 87 ff., Rohde [2] I 238) [5]. Er verscheucht Gespenster [6] und wird auch gegen den bösen Blick verwandt (mit Knoblauch zusammen gegen Tollheit der Pferde, s. Riess a. O.) [7]. Er wurde nicht allein als *κορυθάλη*

---

[1] *ἑπτάκις ῥαπίσαντες εἰς τὸ πέος σκίλλαις, συκαῖς ἀγρίαις τε καὶ ἄλλοις τῶν ἀγρίων* (Hippon. fr. 5). Dem Phallos gleichwertig in der Geschichte bei Liebrecht, Zur Volksk. 139.

[2] S. Gerhard, Gr. Myth. I 343, Schreiber im Myth. Lex. s. Artemis Sp. 586 — vgl. *ὀρθία ὕβρις* der Esel bei Pind. P. X 32, *ὀρθὴ μανία* Ael. h. a. XI 32; Aristoph. Lys. 944; *Ὀρθαγόρας, ὀρθαγορίσκος, Ὀρθάννης*.

[3] Über den magischen Gebrauch von Lauch s. Mannhardt, M. Forsch. 113 ff. (123, 133); Frazer, Golden bough [2] III 127.

[4] Plin. XX 101, Dioskor. mat. med. II 202 (vgl. auch Theokr. V 121); auch dem Leithammel gegen Wölfe umgehängt, Geop. XVIII 17,8; Ael. h. a. I 36.

[5] Wie alt ist übrigens die neugriech. Sitte, am Samstag vor Ostern mit Lorbeerblättern den Boden der Kirche zu bestreuen (de Gubernatis, M. des plantes II 101)? Lorbeer beim römischen Hausaltar, Verg. Aen. II 513.

[6] Der Abergläubische kaut Lorbeerblätter (auch Pythia, Rohde [2] II 58,2), wie man sonst *ῥάμνος* kaut, s. oben Rohde, der übrigens diesen Gebrauch direkt aus einer der *δάφνη* innewohnenden mantischen Kraft ableitet: die ist doch wohl sekundär (aus der Verbindung der Pflanze mit den wahrsagenden Seelen abzuleiten?).

[7] Nach modernem sicilianischem Aberglauben auch gegen Blitz nützlich, de Gubernatis, Myth. des plantes II 189.

und am römischen Hochzeitstage vor die Thür angebracht: man pflanzte überhaupt gerne Lorbeer vor die Häuser (Plin. XV 127), und Lorbeerkränze meisselte man an den Häusern ein [1]. Später ist er in den speziellen Besitz Apollons geraten, aber Lorbeer mag ursprünglich auch andere Eingänge als denjenigen des delphischen Tempels geschmückt haben (Eur. Ion. 79). Mit Hermes scheint er verbunden, wenn der Kaufmann in Rom am 15. Mai, nachdem er sich durchs Räuchern gereinigt hat, einen Lorbeerzweig in die Mercurquelle taucht und damit sein Haupt und seine Waren besprengt, worauf er an Hermes um Gnaden und Glück betet (Ov. f. V 673 ff.).

Endlich ist der Bukolos *Δάφνις* ein rechter Hermes-Sohn, er zeigt die aphrodisische Seite des Lorbeers, indem er sich an der Aphrodite selbst vergreift und der Liebling des Hermes ist (Lorbeer sepulchral-aphrodisisch im Liebeszauber Theokr. II 23 ff.). Apollon ist ihm natürlich auch günstig gesinnt [2]. Hermes aber wird ursprünglich mindestens ebenso viel Recht an den Lorbeer gehabt haben wie sein ehrwürdiger Bruder, vgl. die Lorbeerkränze dem „Hermes vor der Thür“ geweiht, Ael. v. h. II 41 (s. oben).

Keuschlamm, *λύγος, ἄγνος* (*vitex agnus castus*), vgl. die athen. Thesmophorien und das samische Herafest, wäre vielleicht auch zu erwähnen — die antaphrodisische Macht mag die Pflanze erst in Anknüpfung an die „jungfräulich“ gewordene Artemis und die hehre Himmelskönigin bekommen [3]. Der Keuschlamm stumpft also den Geschlechtstrieb ab (genau wie die Totenpflanze *σέλινον, apium*; auf den Gräbern Rohde [2] I 220,2, vgl. Olck, Art. Eppich in Pauly-Wiss. Sp. 256), wird apotropäisch gegen giftige Thiere und bösen Blick verwendet (bei den Raben!) [4]; er nimmt endlich, im Gürtel getragen, dem Wanderer

---

[1] Gruppe 890,3; vgl. 785.

[2] S. Gruppe 964.

[3] Vgl. Frazer, G. b. [2] III 126 ff., A. Thomsen, Arch. f. Rel.wiss. IX 409.

[4] Vgl. Wellhausen, Skizz. III 143. Geflochtener Bast um die Arme gewunden schützt gegen den Feind (zum Hermes Polygios, s. Rhein. Mus. 1909, 2. Heft, vgl. die arabische Göttin Dhu lChalaça vom rie-

die Müdigkeit (Diosk. I 134, Plin. XXIV 63), vgl. die Myrte oben. Epheu macht unfruchtbar, heilt den Biss giftiger Schlangen und dient auch als Apotropaeum (s. Olck Art. Epheu in Pauly-Wissowa Sp. 2834 f.). Umgekehrt steigert *habrotonum* (vgl. *amaracus* im Brautkranze, Catull LI 7 und Riese z. St.), wenn unters Bett gelegt, den Geschlechtstrieb (Plin. XXXI 162), apotropäisch vertreibt es die Schlangen, Diosk. m. m. III 26.

Mit Zweigen aus dem Erdbeerbaum werden Pfosten, Schwellen und Fenster beim Austreiben der Strigen berührt (Ovid. f. VI 155 f., 166) und die Bahre des toten Pallas geflochten bei Vergil Aen. XI 65. Als Herr der Seelen mag deshalb Hermes, wie Paus. IX 22,2 berichtet, in Tanagra unter einem Erdbeerbaume aufgewachsen sein.

Auch die schwarze Niesswurz (Plin. XXV 47 ff.) mag eine Seelenpflanze sein, was die Verkehrungen bei ihrer Ausgrabung andeuten [1]; desgleichen wohl auch das weisse Melampodium. Vielleicht steckt noch ein Überbleibsel davon im neugriechischen Aberglauben, dass, wenn ein Kind während des Trauergesanges niesst, es bald sterben müsse — deshalb soll man sofort sein Hemd zerreissen (Wachsmuth, Das alte Gr. im neuen 114), vgl. das Ausschütteln des Gewandzipfels beim altindischen Totenopfer, „ohne Zweifel ein Abschütteln der Seelen“ (Oldenberg, Rel. des Veda 544). Die alten Griechen werden

chenden Schlingkraut benannt, Wellhausen a. O. 44). Zu den λύγοι als πέδαι (Philol. LXV 275) vgl. Stokes, Urkelt. Sprachsch., der ir. *eidenn* „Epheu“ aus *[p]edenno, πέδη, ableitet.

[1] S. Rohde [2] II 73,3. Sie hiess auch Μελαμπόδιον — Melampus habe sie zuerst geschnitten und gebraucht. Dieser Μελάμπους lässt sich vielleicht aus der neugriechischen Sitte erklären, dem Toten die Füsse mit schwarzen Bändern festzubinden (Wachsmuth S. 108 — so wird der Tod selbst μελάμπεπλος, weil die Hinterlassenen schwarze Kleider anlegen). Auf diese Weise will man verhindern, dass die Toten wiederkehren. Beim Graben des Helleborus soll man nach Osten sehen (Theophr. h. pl. IX 9,8, Plin. XXV 50), beim Graben des Mandragoras nach Westen (Theophr. a. O., Plin. XXV 148) — die Richtung nach einer supponierten Richtung der Leichen bestimmt? Vgl. Plut. Sol. 10 über die Gräber der Megarer (nach Osten) und der Athener (gegen Westen), was übrigens durch die Ausgrabungen nicht bestätigt wird, Becker, Char. [2] III 100.

gesagt haben: da habe sich die κήρ des Verstorbenen verkrochen, um noch eine Seele mitzunehmen, und dies habe Hermes, als Gott aller „begegnenden Oionismen", der selbst einen ähnlichen Anfall im homer. Hymnus 297 bekommt [1], herbeigeführt. Sonst tötet die Niesswurz Vögel und schützt das Korn (Geop. II 18,9), wird auch kathartisch vielfach verwendet [2]. Im neueren ital. Aberglauben vertreibt man den bösen Dämonen, der Taubheit verursacht, dadurch, und aus der Pflanze schliesst man auf eine gute oder schlechte Ernte [3].

Über **Thiere** als Seelensymbole handelt Rohde, Psyche [2] I 241 f., der dazu sowohl Schlangen wie Pferde rechnet [4] (über die Hunde spricht er sich nicht bestimmt aus). Schon oben wurden mehrere Thiere oder Theile von den Thieren, die im Zauber verwendet wurden, erwähnt. Hier gilt es die Verbindung aphrodisisch-sepulchral-apotropäisch auch für diese hervorzuheben, um damit dieselben Eigenschaften den Toten und dem Hermes als Totengotte zu vindizieren. Der H a h n als Totensymbol ist bekannt: er ist der Persephone und dem Hermes heilig [5], wird vielleicht heutigen Tages für die Sterbenden geschlachtet (Wachsmuth a. O. 107); er hilft Kreissenden (wie ehemals der Leto), Ael. v. h. IV 29. Ebenfalls ist der Hahn als Amulett bekannt

---

[1] S. Philol. LXV 270. Für den τλήμων γαστρὸς ἔριθος des Hermes v. 296 glaube ich auch einen würdigeren Grund anzugeben, als man nach dem launigen Einfalle des Hymnendichters denken möchte. Nach einem weit verbreiteten Aberglanben verlässt die Seele des Sterbenden den Körper durch den After, s. Archiv f. Rel. IV 309 (Umgegend von Elberfeldt), Bastian, der Mensch III 322, jüdische Gesetze, Zeitschr. d. d. Paläst. Ver. VI 185 f. (nach Angaben bei v. Negelein, Zeitsch. d. Ver. f. Völkerk. XIV 28). Das hat freilich der Dichter des Hymnus nicht gewusst oder nicht wissen wollen, aber der hehre Zeichengott Apollon rümpft die Nase.

[2] S. Rohde [2] II 51.

[3] de Gubernatis a. O. II 170.

[4] Zum Flgd. s. Gruppe Gr. M. 794 ff. Über καρκίνοι und κάνθαροι s. F. Boll, Arch. f. Rel. XII 149 ff. (vgl. auch den κέραμβος Anton Lib. 22, Philol. LXV 252).

[5] Gruppe G. M. 795,8; vgl. Ael. n. a. II 30 (Hahn dreimal um den Esstisch [statt des Herds] herumgeführt). Hermes mit dem Hahn taucht in röm. Zeit auf rhein. Denkmälern wieder auf, Weicker, Athen. Mitt. XXX 209 ff. (vgl. S. Wide ebd. XXVI 153).

(vgl. auch Geop. II 43,3: nackte Jungfrau, einen Hahn tragend, geht den Acker herum, um den ὀσπρολέων zu vertreiben). Es gilt den Baalzebub durch den Baalzebub zu vertreiben [1]. Der Hahn gehört aber dem Hermes, der z. B. auf Gemmen hellen.-röm. Zeit geradezu mit dem Körper eines Hahnes dargestellt ist [2].

Die Schlange [3], als Erscheinungsform der Seele überall bekannt, hilft Kreissenden, macht Bäume fruchtbar und gesund, wird apotropäisch an den Wiegen angebracht und bewirkt, gegessen, dass man die Sprache der Vögel versteht [4]. Die Schlangenköpfe kommen wohl eben wegen dieser Eigenschaften am Heroldstabe des Hermes vor. Dass die Schlange geradezu den Phallos vertritt [5], gehört auch in diesen Zusammenhang, und wird denjenigen nicht auffallend sein, die auch die Aphrodite als Totengöttin und den erotischen Alpdruck (Ἐφιάλτης) als Äusserungen der phallischen Natur der Seelen hieraus erklären. Der Grabphallos (vgl. Alt-Phrygien [6]) zeigt schon, wo man den Angelpunkt dieses ganzen Vorstellungskreises zu suchen hat [7].

Die Eidechse (gegen Milzzucht, Plin. XXX 52 und 104, in einem Topfe vor dem Schlafzimmer aufgehängt und vom Kranken berührt), wohl auch der Skorpion sind ebenfalls Thiere des Hermes geworden, vgl. Welcker, Gr. Götterl. II 441

---

[1] Vgl. die *versipelles* bei Apul. met. II 22: *et aves et rursum canes et mures, immo vero etiam muscas induunt.*

[2] Furtwängler, Gemmen T. 40,29, Weicker, Seelenvogel 35. Ebd. S. 27 über den Adler als Seelenthier; vielleicht wird deshalb Hermes von Zeus in einen Adler verwandelt, Myth. Vat. I 78 (Gruppe G. M. 1333), er wird ja auch auf archaischen Gemmen mit Adler dargestellt. Ebenso sind die Schmetterlinge (auf den Gemmen, vgl. Weicker S. 30) dem Hermes eigen, desgleichen die Möve (Od. V 51).

[3] Vgl. Gruppe 807 f. S. auch Gerhard Abh. T. LI 8 und vgl. oben S. 17.

[4] Plin. X 137; s. Riess a. O.

[5] Artemid. II 13, Schol. Aristoph. Ekkl. 906, (ἢ τὸ ζῶον ἢ ἐπὶ τοῦ αἰδοίου) in den Dionysosmysterien (Gruppe 92 f.), in Indien (Dulaure, Div. génér. [1] 80). So liebt eine „Schlange" ein Mädchen, Ael. h. a. VI 17.

[6] S. Körte, Ath. Mitt. 1899, 10.

[7] Vgl. z. B. den Aberglauben, dass Grabstaub im Wasser auszutrinken gegen Trauer um den Verstorbenen, aber auch gegen Liebesschmerzen hilft, Wellhausen, Skizz. III 142.

und (Skorpion mit Schildkröte zusammen) Mercurrelief aus Algier, Arch. Anz. 1903, 105. Vgl. die Kröte, die man beim Einfahren des Getreides an der Oberschwelle aufgehängt hat (Plin. XVIII 303), um den Acker nachts getragen und ebenda in einem neuen Gefässe vergraben, um den Samen gegen die Vögel zu schützen (Geop. II 18,14), gegen viertägiges Fieber (auf einem Kreuzwege in Oel gekocht, vgl. unten) verwendet [1]. Damit stimmt der deutsche Aberglaube, dass eine Kröte sich als schützender Hausgeist im Keller aufhält (Wuttke [2] § 763).

Der Hund ist wohl auch eben als Seelenthier [2] der häufige Begleiter des Hermes geworden (vgl. die statuarische Kunst, Sage von Kydon und Pandareos; der *κυνάγχης* verursacht Hundekrankheiten) [3] — der Hundspenis [4] wird gegen Zauber unter der Thürschwelle vergraben [5].

Auch der Zauber mit Eulen, Fledermäusen [6], Ziegenhörnern, Pferdehaar (Geop. XIII 11,1). Krokodillshaut, Hyänenfell, Esel oder Eselin [7] (r. Hode im Armband getragen *stimulat coitum*, Plin. 28,261; macht Garten fruchtbar, schützt die Flur gegen Unwetter, nimmt — kausativ — den Kindern die Aengstlichkeit) und den Wölfen (im Liebeszauber, Plin. 8,53, hilft den Kreissenden, Plin. 28,247, schützt den Acker, § 265, und die Kinder § 257, Wolfsschnauzen an das Hofthor genagelt gegen *veneficia*, § 157) gehört hierher [8].

---

[1] Riess a. O. Sp. 47.

[2] Vgl. Liebrecht 372.

[3] Vgl. das *Ἑρμοδάκτυλον* (der „Finger" des Hermes ist wohl der Phallos), s. Roscher, Rhein. Mus. LIII 189 ff., auch die auf Delos gefundene Herme (Bull. hell. XIII T. 12 f.) mit vielen eingeritzten Hunden und Hymn. in Merc. 568. Das Schwein (Arist. Pac. 374, 386, Arch. Jahrb. VI 258 ff., VII 144) wird direkt aus dem Totenopfer stammen (bronz. Eberkopf, dem Hermes geweiht in Arkadien, vgl. Imhoof-Blumer, Monn. gr. 205,74).

[4] Vgl. Gruppe 718 e; Kaibel, Gött. Nachr. 1901, 505; O. Jahn, Arch. Beitr. 148 (vergleicht den *cunnus*).

[5] Vgl. Fuchspenis, der, umgebunden, gegen Kopfweh hilft, Plin. 28,166.

[6] S. Crusius, Art. Keren im Myth. Lex. § 62.

[7] S. Höfer und Drexler, Art. Onoskelis im Myth. Lex.

[8] Bei Ant. Lib. 10 verwandelt Hermes durch den Stab die Minyaden zu (Seelen)vögeln.

Besonders wird aber das Wiesel[1] und die Sage von der Galinthias[2] in diesem Zusammenhange näher zu besprechen sein, wenn auch die Gestalt des Hermes davon nicht berührt wird. Das Wiesel ist ein Symbol des Todes (Gruppe a. O. 802 f., vgl. auch Apul. met. II 24), von den Wieselhoden heisst es, dass sie, einer Frau umgebunden, diese impotent machen (Ael. n. a. XV 11 — hängt damit die Metonymie, Wiesel = „Mädchen", zusammen?). Wie die Manen hat auch die γαλῆ (und der γαλεώτης) wahrsagende Kraft[3]. Wie die Seelenthiere und -pflanzen den Kreissenden helfen können, so auch die γαλῆ: ein Wiesel sei bei der Geburt des Herakles vorbeigelaufen und habe die Moiren erschreckt (so einfach Schol. Il. a. O.). Mythisch ausgedrückt heisst es: die Galinthias (Galanthis, Ovid), die „zur Strafe" in ein Wiesel verwandelt wurde, habe die Eileithyia und die Moiren[4] hintergeführt, habe der gebärenden Alkmene geholfen, und deshalb sei ihr von Herakles aus Dankbarkeit gerade an der Thür des Hauses ein ἀφίδρυμα errichtet worden (Lobeck Agl. 1337). Gerade an der Thür, wo die Manen sich gerne aufhalten, ist ja der Platz der bindenden und lösenden Kräfte, den Manen kommt wirklich die Binde- und Lösegewalt zu. Kein Wunder, dass die göttliche Potenz der Thür bei den Römern, Janus, als *Consivius* und *duonus cerus*[5] angerufen, bei der Schwängerung und Entbindung (Tert. ad nat. II 11) eine grosse Rolle spielt[6]: das weiss schon die Braut, die ins neue Heim einzieht. Mit dem Schlüssel in der Linken und dem Stab in der Rechten (Ov. f. I 99) ist er *omnium et portarum custos et rector viarum* (Macrob I 9,7), er hütet die Schwelle

et jus vertendi cardinis omne meum est (Ov. f. I 117).

---

[1] S. Stolz im Myth. Lex. s. Galinthias, vgl. Gubernatis, Zoological Mythology II 52.

[2] Ant. Lib. 29 („Nikander"), Ov. met. IX 284 ff., Ael. n. a. XII 5, Schol. Il. XIX 119.

[3] Deshalb haben Wiesel (wie die Mäuse, auch Seelenthiere) eine Ahnung, dass ein Haus oder eine Stadt zusammenstürzen wird, und entfliehen vorher, Ael. h. a. XI 19.

[4] Als κλειδοῦχοι s. W. Köhler, Arch. f. Rel. VIII 230.

[5] „Guter Geist" nach Crusius, Art. Keren im M. L. § 76.

[6] Vgl. Roscher im Myth. Lex. s. Janus Sp. 36.

Aber dies Alles verdankt er zunächst dem Lar, der nahe an der Thür, hinter der Hausthür oder im Atrium, über den Ein- und Ausgang wacht. Weil er nach Osten schaut (wie urspr. auch die Thür?), ist er ***Matutinus pater*** geworden (Roscher Sp. 33), wie Hermes ein Gott des Morgens (und alles Anfangs) war (wie Apollon, Philol. LXV 261).

Die Galinthias wurde „die Dienerin Hekates" (Ant. Lib. a. O.). Nichts lag näher. Denn die Kultmale der Hekate *Προθυραία* („der Artemis") lagen gerade vor der Thür (vgl. Ōpis)[1], sie dienten zum Wahrsagen (Lobeck, Agl. 1337, vgl. die ***penates***), auch die Hekate war eine Geburtsgöttin, auch sie ist *κληδοῦχος ἄνασσα*[2]. Sie bildet überhaupt im Reiche der Toten die weibliche Parallele zum Hermes. Eben als eine Personifikation der Macht der Toten erhält eine *Γενετυλλίς* (s. Gruppe Gr. M. 804,8) Hunde als eine Form des Totenopfers.

5. Die Thürangeln und der Thürschlüssel.

Nach Wuttke, Deutsch. Abergl. [2] § 752 dürfen die Seelen am letzten Tage der Woche aus dem Fegefeuer in ihr Haus zurückkehren und pflegen dann unter der **Thürangel** zu sitzen oder (in S.-Tirol) unter den Dielen der Stube; wenn man die Angeln des Scheunenthores einschmiert, erleichtert man die Qualen der büssenden Seele (§ 750); beim Beschreien werden die Thürangeln mit dem Waschwasser überschüttet (§ 413).

Eben aus solchen Anschauungen ist die Gestalt eines [Hermes] *Στροφαῖος* (*Στροφεύς*, *Στροφιοῦχος*), einer [Artemis] *Στροφαία* zu beurteilen. Vielleicht steckt noch ein Rest des alten Kultus in Aristoph. Vesp. 875 (Thesm. 487) und Plaut. Curc. 88 f. (***potate, fite mihi volentes propitiae***), vgl. 160 — freilich ein sonderbares Verfahren, wenn man nur das Herumdrehen der

---

1 **πυρὰ πρόθυρος (Euopion), Lobeck Agl. 1296, Gruppe 1296 (der m. E. die Entwickelung des Thürkultus umkehrt). Ist nicht Ōpis direkt zu προνώπιον und ἐνώπιον zu stellen? Ōpis = Euopis nach Crusius, s. Höfer M. L. Sp. 929 f.**

2 **W. Köhler a. O. 223.**

Thürangeln erleichtern will [1]. Wenn die Thürangeln „schreien“, hat man es wohl als bedeutsame Gespensterrede aufgefasst, und ein Übergiessen dieser ist, wie nützlich es auch sein möge, ursprünglich zugleich als ein Opfer aufgefasst worden. Der Hermes Strophaios mag sich des Salbens ebenso sehr erfreut haben, wie die Seelen im deutschen Aberglauben, die sich mit dem geschmolzenen Fette der „Seelenlichtlein“ bestreichen (Wuttke [2] § 752). Die heilende Wirksamkeit der Manen liegt wohl endlich auch dem Gedanken zu Grunde, dass der Schmutz der Thürangeln gegen Kopfschmerzen hilft (Plin. n. h. XXVIII 49).

In den mythischen Erzählungen finden wir noch einen Niederschlag dieser Vorstellungen, wenn ich sonst die Erzählung Ovids von der Cardea (fast. VI 113 ff.) richtig verstehe. Mit dieser Liebesgeschichte scheint man sich zu rasch fertig zu machen, wenn man sie nur für eine an vielen Versehen reiche Erfindung des Dichters hält [2]. Nach H. Peter z. St. (s. 2. Abt. S. 89 f.) hat Ovid die Cardea und die Carna, die am 1. Juni mit der *fabata puls* verehrt wurde, zusammengeworfen und ist wahrscheinlich eben durch die Beschwörung, die sie an den *postes*, den *limina* und den *aditus* vornimmt, dazu verleitet worden. Zweifelsohne hat der sepulchrale Charakter der Cardea dazu den nächsten Anlass gegeben, und als ursprünglichem Seelenkulte angehörig haben wir sowohl das Aufstellen der *spina janalis* wie das dreimalige Schlagen der Thürpfosten und der Schwelle mit dem Erdbeerbaum (s. oben), das Ausgiessen des Wassers (vgl. ἀπόνιμμα) und das Opfer der Eingeweide einer *porca bimestris* zu betrachten [3] (man darf sich natürlich nach den *prosecta*, die unter offenem Himmel, wohl vor die Thür, hingelegt werden, nicht umsehen). Natürlich ist es eine Göttin der Thür, der die Abwehr der Gefahren, die den Kindern

[1] van Leeuwen fragt mit Recht: warum nicht Oel?

[2] Vgl. Wissowa, Abhandlgg. 139 (der doch an den doppelgesichtigen Boreas und die Oreithyia erinnert).

[3] Wenn die Seelen als Strigen die Wangen der Kleinen aufkratzen (148), machen sie nur das nach, was die Weiber zu Ehren der Toten machen, s. z. B. Aisch. Choeph. 20 ff.

drohen, zukommt, vgl. die Göttinnen der Indigitamenta, Abeona und Adeona, deren Schutz die Römer bei den ersten Ausgängen aus dem Hause anrief [1]. Aber die ganze Erzählung vom doppelköpfigen Janus und der Cardea ist unverständlich, wenn man nicht an die *στρόφιγξ* (*στροφάλιγξ*) denkt, die sich immer im *στροφεύς* herumdreht und doch nicht von der Stelle kommt. Da haben wir den Hermes *Θυραῖος* zugleich als *δικέφαλος* und als *Στροφαῖος*, der die *Στροφαία* — die die Ankommenden in „dunkle Räume" hineinlässt, ohne selbst mitzugehen — eben als sie sich „umkehrt", *στρέφεται*, umfasst und festhält. Der Nähe des Apollon *Θυραῖος* (*Προπύλαιος*) oder *Ἀγυιεύς* verdankt sie die Brüderschaft des Phoibos. Der Artemis Strophaia (Empylie) verdankt sie die Lust zum Jagen — und eben diese Artemis ist vielleicht in Erythrai als gefesselt dargestellt worden [2]. Ein phallischer Hermes *Θυραῖος*, der sich an einer *Οὐδαία* vergriffen, wird sich schon an eine *Στροφαία* heranwagen! Dieser zu Ehren steht die *spina janalis* im Fenster, ursprünglich in der Thüröffnung — dann ist sie nach der Stelle verlegt worden, wo man später das Hineindringen der Strigen fürchtete. Jetzt ist sie eine *κουροτρόφος* geworden, wie auch Hermes einer war; wir treffen auch einen *Στρόφιος* (s. unten) als Pflegevater eines Königskindes in der Orestessage wieder. Die ganze Erzählung könnte einem hellenistischen Epylliondichter gut anstehen. Ovid aber ist eben durch die Schädigung und Festigung der *viscera* (V. 137, 182) und den chthonischen Charakter der Carna zur Vermengung der beiden Göttinnen verleitet worden, vielleicht auch durch das Datum des Cardea-Festes.

Einen weiteren mythischen Niederschlag dieser Vorstellungen, der zugleich für ihr Alter zeugt, bemerken wir in der Sage von *Πυλάδης* und *Στρόφιος* — der letztere ist hier, als ein guter *κουροτρόφος*, zum Vater (dann zum Pflegevater) des Orestes

---

[1] Tertull. ad. nat. II 11, August. c. d. IV 21, VII 3.

[2] FHG III 146,90; Gruppe G. M. 1268,8. Man erinnert sich auch der Keuschlammzweige *ἐστραμμέναι ἀλλήλῃσι* im hom. Hymnus von dem des *περιστρέφειν* kundigen Hermes, V. 409 ff.

geworden [1]. Andererseits konnten ja die *δόκανα* zu Sparta ein treues Abbild der Bruderliebe abgeben (vgl. das ***tigillum sororium*** in Rom). Aber in der Aphrodite *Ἀποστροφία* in Theben und der Aphrodite *Ἐπιστροφία* in Megara (Paus. VIII 32,2; I 40,6) treffen wir wohl das erotische Element wieder — man erinnere sich nur des mannigfachen Liebeszaubers, der in so vielen Ländern — nicht zum Mindesten in Griechenland und Italien — an die Thür anknüpft. Ebenso wird der Alp [2], der ja (vgl. Roscher, Ephialtes) durchaus erotischer Natur ist und direkt aus der Bedeutung der Seelengeister für die Fruchtbarkeit abzuleiten ist [3], durch allerlei Vorkehrungen, an der Thür vorgenommen, beschwichtigt.

Mit dem **Schlüssel** [4] hat man auch vielen Zauber getrieben, aber dank den Thürmanen hat er die ehernen Thore des Hades geöffnet, ehe er Himmelsschlüssel wurde.

Ein Schlüssel öffnet die Unterwelt (Passow Trag. rom. Nr. 433, Liebrecht 184 und 215), in christlichen Liedern das Paradies (cypr. Volkslied, Liebrecht S. 165).

Hermes, der durch alle Öffnungen hineindringt (wie die *κῆρες*), geht *διὰ κλήϊθρον* [5] in seine Höhle hinein, als ein Seelchen

[1] Schon Panopfka, Abh. Akad. Berl. 1856, 236 (Gruppe 701,6) nahm diese für Hypostasen des Hermes Strophaios an. Auch ein Heros *Ἐπίστροφος* wäre nicht auffallender als ein *ἥρως ἐπιτέγιος* [Göttl. Zwill. 5], ein *ἥρως κλαϊκοφόρος* (Leg. sacr. I 36). Und Hermes selbst ist wohl zu guterletzt als „Gott der Stütze" mit Preller vom *ἕρμα* abzuleiten — sowohl stützend wie stossend. Ein *Ἀγάστροφος Παιονίδης* Il. XI 338 f. fügt sich hier ein — vorausgesetzt dass hier der *Ἀγυιεύς* an der Thür (*Θυραῖος*) als Paion und der Paieon zusammenfallen.

[2] Wuttke [2] § 404: der Strohhalm, der den Alp vertritt, wird an die Thür genagelt, die entsprechende Katze in der Thür festgeklemmt — d. h. ein direktes Opfer an die Thür! § 413 Thürklinke wird abgewischt, wenn ein Kind nicht schlafen kann, die Griechen möchten es etwa so erklärt haben: „damit der schlafbringende, kinderliebende Hermes besser hineinschlüpfe" (vgl. § 581). Nach § 419 wird gegen den Alpdruck in Oesterreich ein Mistelzweig auf die Schwelle gelegt (vgl. auch § 736).

[3] Alpträume durch die Manen verursacht, Schrader, Reallex. der indog. Alt.kunde 23.

[4] Vgl. W. Köhler, Arch. f. Rel.wiss. VIII 220 ff., [zum Schlüssel der Priesterinnen Diels Parmen. 123 ff.

[5] Vgl. *παρὰ κληῖδος ἱμάντα* Od. IV 802, 838 von Athene.

αὔρῃ ὀπωρινῇ ἐναλίγκιος ἠΰτ' ὀμίχλη (hymn. Hom. 147), weil hier der Seelenweg ist. So heisst es im Rheinlande: wenn ein Schlüssel aus dem Thürschloss fällt, sterbe jemand im Hause [1]. Mit altgriech. Aberglauben hängt wohl die Sitte zusammen, die Schmidt, Volksleb. 238 aus Zakynthos erwähnt, dem Toten einen Schlüssel in den Busen zu stecken. Man hat sich zunächst an die apotropäische Macht des Schlüssels zu halten, von der uns Geop. I 14,6 berichtet wird: gegen den Hagel solle man Schlüssel um das Grundstück festbinden — sie vertreten hier geradezu die schützenden Grenzen-phalloi, die noch da standen, wo man ehemals zum Schutz und Gedeihen der Felder die Ahnen bestattet hatte. Hermes nimmt folglich denselben Weg wie der Schlüssel, der ins Schloss gesteckt wird — man sieht auch den Schlüssel mit seinem Kopfe verziehrt [2].

Anlässlich des Hadesschlüssels mag hier noch die durchgehende Verlegung der Vorstellungen, die sich an den Hauseingang als Aufenhaltsort der Toten anschliessen, in die eigentliche Totenwelt hervorgehoben werden. Schon andererseits [3] ist die πύλη als Hadeseingang in Zusammensetzungen wie Εὐρύπυλος (Sohn einer Κελαινώ, „der Finsteren", Vater einer Χαλκιόπη, eines Χάλκων — über die Bronze im Totenkult s. oben, auch der Hermessohn Εὔρυτος?), Ὑψιπύλη (Tochter einer Μυρίνη, Mutter eines Δηίπυλος, vgl. Δηιπύλη), Πυλάρτης, Πύλεος (S. eines Klymenos), Πυλαῖος [4], endlich Πύλιος von Hermes selbst [5] erklärt worden.

Die πύλη ist ja ursprünglich eben der eigentliche Wohnort der Seelen, um so leichter wurde das „Thor" statt der dahinter liegenden Wohnung gebraucht. Die Verhältnisse der bewohnten

---

1 S. Wuttke 2 § 297 und § 753. § 762: ein hingeworfener Schlüssel verscheucht die Irrlichter (vgl. § 744).

2 Arch. Anz. 1902, 78 (aus Trier), Bonn. Jahrb. XIV 172 f. (vgl. hymn. Hom. III 146).

3 S. Gruppe 400; 816; 1154,1.

4 Vgl den Sohn Lykaons Θυραῖος.

5 Vgl. Philol. LXV 264: Hermes entführt die Beute nach einem Πύλος, nahe dem αὔλιον (vgl. den Hermeskultus an der Thür) findet die Opferung der Rinder statt — ἐπὶ τῆς αὐλῆς steht die Herme Athen. X 437 b, d. h. wohl an der θύρα αὔλειος an den Thalamoi (*alae*).

Erde hat man einfach in „chthonischer“, d. h. hypochthonischer Projektion wiedergefunden: als man die Gräber der Toten nach dem Gleichnisse der irdischen Häuser baute und ausstattete, hat man auch den Verstorbenen ihre schützenden „Thürgeister“ mitgegeben: im Dromos eines Grabes zu Mykenai, vor der Thür (dem Trigonon oder auf dem Boden) hat man geopferte Sklaven oder Gefangene gefunden, nach Tsuntas' Erklärung bei der Bestattung des letzten Familienmitgliedes, als das Grab endlich geschlossen wurde, geschlachtet[1]. Im Vaphiograbe[2] hat man gerade hinter der Thüröffnung eine Grube gefunden, nach Tsuntas eine Opfergrube für die Enagismen, „wahrscheinlich nur von Asche bedeckt“ — aber warum hinter der Thür? Hat man nicht auch hier den Toten einen schützenden Thürgeist besorgt? — Auch bei den Christen hat man den Kirchhof als ein grosses Haus aufgefasst, der einer Thürwache bedarf: der zuletzt Gestorbene muss an der Kirchhofthür so lange Wache stehen, bis eine neue Leiche ankommt; das Stroh, auf welchem die Leiche lag, bleibt an der Kirchhofthür (oder auf der Dorfgrenze! darüber vgl. das Flg.) liegen (Wuttke [2] § 748), während man anderswo das Handtuch, womit der Sarg ins Grab gesenkt wurde, an der Hausthür aufhängt (§ 747). Im Hades der Griechen hält ja auch ein Seelenthier Wache.

Vielleicht liegt noch ein Überbleibsel der älteren Totenbestattung an der Thür in der vorsolonischen Sitte vor, die Leichen auf einem Bette vor den Thüren auszustellen (Schol. Arist. Lys. 611)[3]. Und es fragt sich, ob nicht der römische

---

[1] Ἐφ. ἀρχ. 1888, 126 und 130 f. Man hat auch nach alter Sitte der Lebenden verfahren, als man die früheren Einwohner des jetzt stark in Anspruch genommenen Grabes in einer Grube im Boden bestattete — genau wie in den Häusern der Lebenden.

[2] Ἐφ. ἀρχ. 1889, 140 f., 144.

[3] Vgl. die Füsse der Toten der Thür zugekehrt? Becker Char. [2] III 92. Aehnlich Wuttke [2] § 729 („dass die Seelen nicht wiederkommen“). Vgl. Register ebd. „rücklings“, § 736; § 693: rückwärts wird das Vieh im Herbste in den Kuhstall eingestellt — gewiss ebenso altes Verfahren wie die rückwärts in die Höhle getriebenen Kühe des Hermes (Apollons), Hymn. III 345. S. auch Liebrecht, Zur Volksk. 372 f. über die Leichen der Missethäter, die man nicht durch die Thür bringen

Gebrauch, aufgegebene Kranke vor die Thür zu setzen (Serv. Aen. XII 395)[1] auch hierher gehört — die Alten erklärten freilich *ut extremum spiritum redderent*, während Dieterich, Mutter Erde 26 auch dies seiner Alles verschlingenden und wiedergebärenden Gaia giebt. Ist es nicht als eine Scheinbegrabung, *satisfactio vicaria*, die man den Thürmanen anbietet, und die der Hoffnung auf Heilung Raum lässt, wie auch Servius andeutet, zu betrachten?

Wie die Thür ein Tummelplatz der Seelen und der Geister geworden ist, so auch alle diejenigen Stellen, wo man ehemals die Toten begraben hat, die Dreiwege, die Markgrenzen[2]. Eine Gespenstergöttin wie Hekate *Τριοδῖτις* hat natürlich deshalb ihr unheimliches Wirken nach diesen Örtlichkeiten verlegt. Aber auch allerlei Zauber hat die Stelle des ehemaligen Manenkultus eingenommen, wie z. B. wenn Tages *in limite ruris* einen enthäuteten Eselskopf zum Schutz befestigt (Col. X 344 f.), oder wenn man Frösche auf einem Kreuzwege gegen Fieber vergräbt, vgl. auch den Geburtszauber Plin. XXIV 171. Die Pythagoreer verboten *ἐπιστρέφεσθαι ἐπὶ τοὺς ὅρους ἐλθόντας*. Es wiederholt sich nur, was man für das Verlassen eines Hauses vorschrieb: *ἀποδημῶν τῆς οἰκίας μὴ ἐπιστρέφου* [*βαδίζοντας εἰς ἀποδημίας μὴ μεταστρέφεσθαι*]· *Ἐρινύες γὰρ μετέρχονται*[3]. Genau dieselbe Vorschrift wie beim

darf, was gewissermassen mit dem cyprischen Verbote, die Selbstmörder zu bestatten (Dio. Chrys. 64,3 p. 592), zusammenfällt (s. Becker, Char. [2] III 124). Andererseits durften in Rom der fälschlich Totgesagte nicht durch die Thür (den Thürmanen war ja Einer entzogen worden), sondern durchs Dach zurückkehren (Plut. qu. Rom. 5). — Vgl. den modernen Gebrauch *βάλλειν τὸν νεκρὸν εἰς τὴν μέσην* (Wachsmuth 108), die Leiche soll im Grabe nach Osten liegen (ebd. 121), und die altmegarische Sitte: die Richtung folgt der Lage der Thür — und wie die Toten, so auch die Kühe des Hermes. — S. auch Negelein, Ztschr. f. Volksk. XI 153 ff.

[1] Nonius p. 430,25 Linds. und Mau in Pauly-Wissowa III 1,347.

[2] Vgl. Wuttke [2] § 736 und die oben erwähnten Wachsbilder derjenigen, die man zu „binden" wünscht (Platon legg. 933 b).

[3] Jambl. protr. p. 340 Kiessl; vgl. Plut. Num. 14, Porphyr. vit. Pyth. p. 74 Kiessl.

Totenopfer: „da sässen die Seelen", und die Toten wollen Tote haben [1]. Noch heutzutage sagt man ebenso in Herzegowina der Braut, wenn sie das Elternhaus verlässt: „Siehe nicht hinter dich" (Wiss. Mitt. aus Herzegowina. 335).

Kein Wunder, dass auch die Wege von Geistern heimgesucht wurden, dass man auch hier in die Fussstapfen der Toten trat. Wer auf den Koth am Kreuzwege trat, wurde gezaubert (vgl. den Spruch der Pythagoreer: „Über Kehricht sollst du nicht schreiten", Plut. qu. Rom. 112), über die Wege liefen Seelenthiere wie Wiesel und Wölfe — ein Steinwurf [2] konnte den Zauber lösen, ein Pferd dagegen, das auf die Spur eines Wolfs trat, blieb gebannt stehen. Auch hier haben die Pythagoreer aus der Deisidaimonie eine feste Hausregel gemacht: *λεωφόρους ὁδοὺς μὴ στείχειν* — so war man mindestens auf der sicheren Seite. Auf den Wegen aber wandelt Hermes *Ὅδιος* (*Ἐνόδιος*), als Gott der Toten und als Gott der Lebenden, beide bedürfen seiner Leitung, die Lebenden auch seines Schutzes gegen die immer und überall ihnen auflauernden Totengeister.

6. Hermes als Gott der Toten.

Der Kultus des Hermes trägt deutliche Spuren vom Einflusse des Totenkultus, sowohl was die Zeit wie die Opferweise betrifft. Man opfert ihm wie den Toten an jeder *νουμηνία* (wohl abends, was Schol. Arist. Plut. 544 für das Hekatemahl zufügt). Ebenso feierten in Delphi die Diener ihre verstorbenen Herren, am Neumonde und am 7. [3]. Am athenischen Chytrenfeste haben die Toten und Hermes gleichen Antheil. In Argos beschloss man die Trauerzeit am 30. Tage *μετὰ πένθος* mit einem Opfer an Hermes (Plut. qu. Gr. 24, wie in Sparta an Demeter), den Toten aber waren die *τριακάδες* [4], sowohl des

[1] S. Crusius, Art. Keren im M. L. § 61.

[2] Vgl. ein Geschoss übers Dach bei schwerer Entbindung geworfen, Plin. XXVIII 33.

[3] Rohde Ps. [2] I 234,1.

[4] Besteht irgend ein Zusammenhang zwischen diesen Triakaden und den 30 Hermen auf der Agora zu Pharai (Paus. VII 22,4)?

Monats wie der Trauerzeit in Athen geweiht. Eben am Scheidepunkte der vergehenden alten und der herannahenden neuen Zeit, des Monats wie des Jahres [1], wie an den Scheidelinien der menschlichen Besitzungen sind die Totenseelen und ihr Gott Hermes (vgl. Hekate und Janus) besonders wirksam. Sowohl die athenischen Anthesterien, die argivischen Agrianien, die boiotischen Agrionien wie die römischen Parentalien sind Frühlingsfeste gewesen [2]: daneben tritt auch die Zeit der Wintersonnenwende hervor (vgl. das röm. Staatsfest für Larenta am 23. Dec. und die indischen Ashtakas, ebenso in China). Es liegt nahe, den aitolischen Monat Hermaios, der dem attischen Elaphebolion entspricht, und den thessalischen, auch argivischen Monat gleichen Namens, der mit dem att. Gamelion zusammenfällt, gerade aus Hermes als Gott der Totenseelen abzuleiten, wenn sie auch dem attischen Seelenmonat um einen Monat vorangehen oder nachfolgen. Besonders in Thessalien ist der Charakter des Hermes als Totengottes vorherrschend gewesen (vgl. die Hermen an den Grabstelen, die Weihungen an Hermes Chthonios und die Sage von der Todesgöttin Brimo).

Dürfen wir aber zugleich nicht im ganzen Charakter des Hermeskultus direkten Einfluss des Totenkultus sehen? Wie

[1] Totenopfer in Indien an jedem Neumond oder in der Hälfte des abnehmenden Mondes, des schwindenden Tages, Oldenberg 565.

[2] Vgl. v. Negelein, Zeitschr. f. Völkerk. XI 264: am 1. März wird in Bulgarien das Haus sauber gefegt, damit ist das Haus 1 Jahr lang vor bösen Geistern geschützt. Die Toten haben ihre eigene Zeitrechnung, derjenigen der Lebenden parallel; sie haben ihre Monatstage, ihre τριακάδες, ihre Jahreseinteilung, ihre jährlich wiederkehrenden Feste — ganz wie im modernen Armenien der Totenkultus 1 Jahr dauert, vgl. semit. Aberglauben (v. Negelein a. O. 22 und 25); erst nach 1 Jahre wurde der Tote in Indien in die Opfergemeinschaft der ihm vorangegangenen Väter aufgenommen, Old. 555. Der Kultus des chinesischen Herdgottes Tsau-kyun, der so recht eine göttliche Potenz der Ahnengeister repräsentirt und mit Hermes in mancher Beziehung auffallende Aehnlichkeit aufweist (vgl. Archiv f. Rel.wiss. XI 23 ff., phallische Anlagen, Feuergott, Küchengott, erster Opferer, Opferbetrug, Götterbote, liebt Geld und Glücksspiel, am 30. jeden Monats und am Ende des Jahres entfernt er sich „nach dem Himmel", zugleich Gott der Chytren, Totengott und Hausgeist par exellence), zeigt dieselben zeitlichen Übereinstimmungen.

die Toten, die Erinyen, die Hekate (Schol. Aischin. I 188), hat Hermes eine besondere Vorliebe für Opferkuchen [1] und Trankspenden, seine Kultmale sind wie die Steine der Toten verehrt, mit Oel übergossen, mit Totenpflanzen geschmückt worden.

An jedem Neumonde hat man dem Hermes wie der Hekate ausser Kuchen auch Räucherei geopfert (*ψαιστά*, Theop. bei Porphyr. de abst. II 16) — Räucherei ist gerade im Totenkult gewöhnlich (vgl. Pfuhl über die Theragräber, Ath. Mitt. XXVIII und Dragendorff, Thera II [2]).

Es liegt nahe den göttlichen *οἰνοχόος* direkt mit den *χοαί* der Toten in Verbindung zu setzen [3] — auch das den Toten dargebrachte Spendeopfer (*ἀπόνιμμα*) scheint Aristoph, Plut. fin. auf seine Weise dem Hermes zu Gute kommen zu lassen, wenn er Hermes zum Auswaschen der Eingeweide des Opferthieres ins reiche Bürgerhaus hineinschickt. Dagegen mag ein ehrwürdiger Hermes *Κραναῖος* in Attika direkt auf die *χθόνια λουτρά* der Toten zurückgehen — in offenstehende Wassergefässe schlüpfen recht gerne die Totenseelen (vgl. die modernen Kalikantsaren, die indischen Seelen beim Totenmahle [Oldenberg 553] u. s. w.). Wie sie sich am Wasser freuen [4], spenden

[1] Was speziell die *μελιτοῦττα* betrifft, ist der Honigkuchen, den Aeneas dem Kerberos giebt (Aen. VI 420 *melle soporatam et medicatis frugibus offam*), zu vergleichen, ausserdem die *παγκαρπία μελιτοῦττα*, die die Kräutersammler der Pflanze Asklepieum (an der Wurzel niedergegraben) und der Iriswurzel (aus Sommerweizen) opfern (s. Riess a. O., Theophr. h. pl. IX 8,7).

[2] Insofern mag Hock, Gr. Weihgebr. 95 Recht haben, wenn er den Weihrauch beim Opfer als „kathartisch“ auffasst. Im modernen Griechenland wird Weihrauch bei der Leiche angezündet, und man sieht brennende Weihrauchgefässchen auf den Gräbern, Wachsmuth a. O. 107 und 124. Ebenso im alten Rom, Paulus p. 18 M.: acerra ara quae ante mortuum poni solebat in qua odores incendebant, und im alten Indien (Oldenberg 549).

[3] Dann ist Hermes, im lesbischen Weingarten aufgestellt, mit dem Weine als Bestandtheile des Totenopfers und den Weinreben als Unterlage der Leichen (Rohde Ps. [2] I 219,2) zusammenzustellen.

[4] Wuttke [2] § 725 f., § 737: dreimal wird Wasser der ausgetragenen Leiche nachgegossen (vgl. § 732); § 748 der verstorbenen Wöchnerin wird eine Wanne mit Wasser vor die Thür gestellt, Weihwasser vor die Thür gegossen; § 752 am Allerseelentage wird Wasser ins Feuer gegossen, am Fussende der Gräber gestellt (vgl. Wellhausen Skizz. III 161: der Tote trinkt den Regen).

sie auch den Menschen das erquickende Quellwasser: ein *Χάλκων*, Sohn eines *Εὐρύπυλος* (über *χαλκός* und *πύλη* vgl. oben) hat auf Kos mit dem Fusse (vgl. *Κάδμου πούς* Plut. fluv. II 1) eine Quelle hervorgestossen (Theokr. VII 6 m. Schol.) — ebenso Hermes (Tz. Lyk. 835). Neben einer Herme sehen wir öfters ein Wassergefäss stehen (vgl. das *ἀρδάνιον* vor der Thür des Sterbehauses). Ist er auch zur Kithara gekommen, weil diese mit zur apotropäischen Totenmusik gehörte? Die mythischen „Sandalen" aber des Hermes u. a. (Gruppe G. M. 1332) verweisen uns direkt in den Vorstellungskreis, der sich um den „Totenschuh" konzentriert (vgl. Thonstiefel in den Gräbern gefunden, Skias *Ἐφ. ἀρχ.* 1898, 104; auch auf Grablekythen unter den Totengaben gemalt). Diese „Sandalen" sind sowohl aphrodisisch wie sepulchral und apotropäisch [1]. Jedermann versteht, was das bedeutet, wenn Aphrodite oder Helena ihre „Sandalen" verlieren, vgl. das kretische Sprüchwort bei Jeannarakis Nr. 146 (Liebrecht 220) [2] und Wuttke [2] § 404, wo man statt des phallischen Alps einen Pantoffel ergreift! Auch Hermes und Iason sind *μονοκρηπῖδες*: Man soll gegen Krankheiten Urin aus dem linken Schuh trinken (Sartori, Ztschr. f. Volksk. IV 149), urspr. wohl aus einem Phallos. Wie der Alp einen Pantoffel zurücklässt, so lieben die Hausgeister überhaupt Pantoffeln (Sartori a. O. 299), man opfert den Geistern [„dem Tode"] Schuhe (S. 160). Natürlich verkriechen sie sich auch gerne in Schuhe: deshalb soll man beim Anziehen in den rechten Schuh spucken, „gegen Zauber", Plin. XXVIII 38. Ihre aphrodisische Bedeutung wahren die Schuhe auch, wenn man in die Brautschuhe Getreidekörner legt, um die Braut fruchtbar zu machen (Sartori S. 171), oder Fusslappen in einem Siebe über dem Kinde hält, in gleicher Absicht (Bulgarien, v. Negelein ebd. XI 155). Der König in Delphi schlägt

1 d. h. bald = Phallos, bald = *cunnus*. Vgl. Wuttke [2] § 731, § 581 (schützender Strumpf in die Wiege gelegt), § 581, § 444 und § 628; Grimm D. M. [2] II 795 Schuhe den isländischen Steinhaufen geopfert, Liebrecht S. 273. — Vgl. auch das Durchschwefeln der Sandale bei Luk. dial. mer. 4.

2 „Nimm den Schuh aus deinem Orte, wenn er auch gefleckt ist", d. h. seine Frau aus der Nachbarschaft nehmen.

die Charila-Puppe mit dem Schuh (Plut. qu. Gr. p. 293 e), wie Aphrodite den Eros — wohl Fruchtbarkeitszauber wie das Austeilen der Gerstenkörner und Hülsenfrüchte (die „Puppe“ als Ersatz des Menschenopfers, vgl. das röm. Larenfest und besonders Samter, Familienfeste 112 A. 3). Wie die Manen wahrsagen können, haben auch die Schuhe mantische Bedeutung (Sartori a. O. 165 — man legt eine Münze in den Schuh um im Traume den Liebsten zu sehen, die Darbringung einer Münze ist eben eine prägnante Form des Manenopfers). Kein Wunder, dass Hermes gerade aus Myrtenzweigen seine Sandalen flicht[1].

Wie die Sandalen ist es möglich, dass auch der Mantel, die *χλαῖνα*, die im pellenischen Agon der Siegerpreis war (Schol. Pind. Ol. VII 156) — die Hermesagone waren wohl ursprünglich, wie so viele andre Kampfspiele, sepulchralen Charakters — dem Totenkultus entstammt (vgl. z. B. das Gesetz von Julis, Ziehen Leg. sacr. 93 vom *ἔνδυμα* und *ἐπίβλημα* des Toten, sonst wird *ἱμάτιον* [*στολή*] erwähnt; den Heroen zu Plataiai werden Kleider und Erstlinge der Früchte dargebracht, Thuk. III 58; die verstorbene Frau Perianders verlangt die Asche der Himatia, Herod. V 92, „weil sie friere“)[2]. Hermes hat, als Totengott, zugleich als der Erste die Toten prototypisch nicht allein bestattet, sondern ausgestattet, ja er hat, als dieser Zug komisch gefärbt wurde, geradezu eine kriminelle Vorliebe für die Kleider bekommen, die auch die Toten lieben. Diese treibt ihn dazu, der Mutter und den Tanten die Kleider abwendig zu machen. Er hatte auch, wie man erzählte, die Bekleidung überhaupt erfunden. Diese Umlegung des Leichenkleides ist ein so bedeutsamer Akt des Begräbnisses, dass auch die Leichenfrauen des modernen Griechenlands vom weissen Leichentuche, dem *σάβανον*, genannt werden (*σαβανώτριαι*, Wachsmuth a. O. 107)[3]. Hermes verleiht

---

[1] S. Philol. LXV 255.

[2] Vgl. das Linnengewand, das dem toten Brahmanen von dem Erben gegeben wird, v. Negelein, Zeitschr. f. Völkerk. XI 23; s. auch die sonderbare Geschichte bei Liebrecht 269.

[3] Eine *Καλυψώ* gehört in den Kreis der Toten (s. Phaiakenepisode 27), entweder weil sie als Erde oder als Unterwelt (vgl. ind. *vavra*,

folglich den Toten alles Nötige — er hat ja auch einen Sohn Namens *Εὔδωρος* (Il. XVI 181).

Hermes ist überhaupt der göttliche „Bestatter", er wird *εἰταφιαστής* genannt (Welcker, Gr. Götterl. II 442). Ebenso wird er Lykophr. Alex. 679 *Κτάρος* genannt, was der Scholiast nicht zu deuten vermag, Neuere dagegen als „Gott des Besitztums" (Gruppe 1341,1) erklären [1]. Ich möchte das Wort mit dem Stamme, der in *κτέρεα* (und *κτερεΐζειν*) vorliegt, zusammenstellen — also „derjenige der dem Toten die Beigaben mitgiebt", ein *κτεριστής* oder, besser, *εὐταφιαστής*. Hermes „bestattet", so wie Thanatos das Blut der Totenopfer trinkt (Eur. Alk. 853), vgl. *αἱμοπότις* von der Hekate, den Erinyen u. a., den Hermes selbst als *Ἅιδου μάγειρος* und *μαζαγρέτας τραπεζεύς* (Athen. XV p. 686, Crusius, Art. Keren § 28 denkt an Charon, Kerberos oder die Keren). Ganz natürlich sehen wir ihn deshalb selbst die Grabsäule Agamemnons bekränzen (Baum, Denkm. II Abb. 1308).

Wie das Verhältniss der Menschen den Toten gegenüber allmählich vertrauter wurde, und die Ängstlichkeit einer pietätvollen, beinahe idyllischen Stimmung vielfach Platz gab [2], so hat sich auch die Auffassung vom ehemaligen mächtigen Todesgotte, dem *ταμίας τῶν ψυχῶν* der Pythagoreer (Diog. L. VIII 31), dem Hermes, der „die Toten empfängt" (Plut. q. Gr. 24), der dem Pluton, der Persephone, der Ge als gleichwertiger Herrscher der Unterwelt zur Seite tritt (Aisch. Pers. 628, So. O. K. 1547, Eu. Alk. 741, Ar. Pac. 648 u. ö.), diese Auffassung hat sich

---

Oldenb. 338 und 571) die Toten umschliesst, oder weil sie das Leichentuch umlegt, oder auch weil sie den Toten die Augen und den Mund zuschliesst (vgl. Hom. *τὸν δὲ σκότος ὄσσε κάλυψεν* u. ä.), s. unten, vgl. Wachsmuth a. O. 107,91. Eher das Erste. Vom Toten, der „sich das Leichenkleid der Erde umlegt", heisst es im altgr. *γᾶν ἐπιεσσόμενος* (Pind. N. XI 16, Xen. Kyr. VI 4,6, nach Hesych = *ταφῆναι*), *ἐφεσσάμενος βῶλον* (Anth. VII 238) oder *γαῖαν ἐφεσσάμενος*. Aehnlich ist *ἠρίον*, „Grabhügel", aus Wz. *ver* (*εὐρύς*), „bedecken", abzuleiten (s. Prellwitz, Et. Wörterb. s. v.).

1 Man könnte auch an eine Wz. **κτερ̥* „schenken" oder = *φθερ̥* (vgl. Solmsen, Indog. Forsch. III 90, Østergaard, Hermes XXXVII 335) denken, s. Gruppe 1328,8.

2 S. Stengel, Festschr. Friedländer 414 ff., Rohde [2] I 240.

auch dementsprechend verändert. Aber noch können wir einige *survivals* der älteren angstvollen Deisidaimonie erkennen. Und noch steht der alte Aberglaube an manchen Orten in voller Blüthe, so z. B. im nahen Makedonien [1]. Es gilt vor Allem, vor dem unheimlichen Wiedererscheinen der Toten sich zu sichern, ihn an jeder nochmaligen Lebensfunktion zu verhindern. Schon oben wurde erwähnt, wie man dem Toten die Füsse (Arme u. s. w.) zusammenbindet.

Auch der offene Mund ist furchtbar, man fürchtet sich vor den Tönen (dem „Schmatzen") des Toten, die einem anderen den Tod vorhersagen [2], ja man hat sogar dem Toten einen Stock durch den Mund gepflöckt [3] und auf Rhodos legen die Bauern ein Stückchen von einem (antiken!) Ziegel in seinen Mund [4]. Gleichem Zwecke mag der Charongroschen dienen, der dem Toten auf die Zunge gelegt, zwischen die Zähne noch heute gesteckt wird (vgl. den neugr. Ausdruck *βγαίνει ἡ ψυχή, μὲ τὴ ψυχή'ς τὰ δόντια*, Abbott a. O.). Hier ist die Münze als beliebtes Manenopfer nur ein „Mittel zum Zweck". Dem Hermes gehört aber gerade das Zungenopfer, er ist wirklich ein Herr der Zungen, dem es Niemand am verzaubernden Überreden nachmacht. Er kann auch Anderen die Zunge binden und lösen — auch die *φωνὴ τῶν κρειττόνων*, wie die Pythagoreer die Geisterrede nannten [5]. Wegen dieser gefürchteten Macht der Zunge der Toten verwendet man die Zunge des gewöhnlichen Seelenthieres, des Hundes, in der abergläubigen Magie (Hundszunge unter der grossen Zehe im Schuh verhindert das Bellen der Hunde, Plin. XIX 99; wer Hundszunge gegessen hat, redet wahr, Petron. 43 [d. h. urspr. Symbol der „wahr-

---

[1] Zum Flg. s. v. Negelein, Zeitschr. des Ver. f. Völkerk. XIV 21 ff., der über Abbott, Macedon. Folklore berichtet.

[2] Im mittelalt. Aberglauben, G. Hertel ebd. XI 273.

[3] A. Kuhn, Märk. Sagen 30.

[4] Schmidt, Volksleb. 164 (die Aufschrift soll vom Toten ausgesprochen werden).

[5] Vgl. die pythagor. Vorschrift *ἀνέμων πνεόντων τὴν ἠχὼ προσκύνει* Jambl. protr. p. 332 Kiessl) — auch im Winde sprechen die Toten. S. auch Goettling Abh. I 302.

sagenden" Manen?]; Zunge des Fuchses auch im Heilzauber: gegen Triefaugen, Plin. XXVIII 172). Dass die Stimme der Toten in den lallenden Tönen der Kinder wieder auflebt, mag der sonderbaren Erklärung des Macrob. sat. I 12,20 zu Grunde liegen: Mercurium ideo illi [sc. Terrae] in sacris adjungi, quia vox nascenti homini terrae contactu datur (Lyd. de mens. 132,11 W). Vielleicht ist die schöne Rede gerade wegen dieser unheimlichen Stimme, die er in seiner Gewalt hat, ein so hervorstehender Charakterzug des Götterherolds geworden.

Auch vor den offenen Augen des Toten fürchten sich primitive Menschen (Wuttke [2] § 449, v. Negelein a. O. 21 [1]). aus Furcht vor den Nachzehrern schliesst man das Auge und den Mund im modernen Makedonien [2]. Der Totenblick tötet (Athen. V 221, deshalb auch den Gorgonen beigelegt Aisch. Prom. 800), oder wie es bei Theogn. 207 f. heisst: *θάνατος γὰρ ἀναιδής / πρόσθεν ἐπὶ βλεφάροις ἕζετο κῆρα φέρων* — „auf das Augenlied setzt sich der Tod mit der Ker". So versteht man auch den Ausdruck von Phineus, den die Erinyen töten, Ap. Rh. II 220: *ἐπ' ὀφθαλμοῖσιν Ἐρινὺς λὰξ ἐπέβη* (Erinys = Ker nach Crusius). [Die Ker scheint auf dieselbe Weise auch die Zunge lähmen zu können, Theogn. 815 *βοῦς μοι ἐπὶ γλώσσῃ κρατερῷ ποδὶ λὰξ ἐπιβαίνων / ἴσχει κωτίλλειν*. Kein Wunder denn, dass es auch hier eben die Erinyen sind, die im Il. XIX die Pferde Achills zum Schweigen bringen!] Deshalb kann ein römischer Todesgott *Caeculus* heissen, *qui oculos sensu exanimet* (Tertull ad. nat. II 15). Und wenn es in der Petrusapokalypse von Akhmim von den Weibern, die ihre Leibesfrucht getötet haben, heisst, dass die von den Kindern ausgehenden Feuerstrahlen ihre Augen treffen (*ἀκτῖνες πυρὸς τὰς γυναῖκας ἔπλησσον κατὰ τῶν ὀφθαλμῶν*, Dieter. Nek. 6, L. 72), dann baut auch diese Stelle auf altem Volksglauben (Dieterich

[1] Vgl. Ztschr. f. Ethnol. IX 284.

[2] Abbott Maced. folklore a. O. 193. Im alten Griechenland scheint man den Totenseelen die Spende mit geschlossenen Augen ausgegossen zu haben, was man dem pythagoreischen Spruche *σπονδὴν μὴ καταμύοντα προσφέρεσθαι* (Jambl. v. P. 28) entnehmen darf.

a. O. 62, der die Apolloniusstelle von der Erblindung des Phineus damit treffend zusammenstellt). Derjenige, der den Menschen durch seinen Zauberstab die Augen öffnet und schliesst, ist Hermes (Il. XXIV 343, Od. XXIV 3 f.). Aber bei Vergil Aen. IV 244 heisst es von ihm *lumina morte resignat* und wenn man [1] dies mit Plin. n. h. XI 150 kombinirt: *morientibus illis operire rursusque in rogo patefacere Quiritium magno ritu sacrum est, ita more condito ut neque ab homine supremum eos spectari fas sit et caelo non ostendi nefas.* Auch diesen, von Späteren als einen Pietätsakt aufgefassten Theil der Bestattungsgebräuche hat Hermes als *ἐνταφιαστής* mit göttlicher Hand ausgeführt.

Wenn man auch zögern möchte, diese Äusserungen seines göttlichen Wirkens auf Todesvorstellungen und Todesgebräuche zurückzuführen, wird man doch den Hermes *Κάτοχος* der Fluchtafeln [2], der „festhält“, aus derselben Furcht vor den Revenants zu erklären geneigt sein. Um die gewaltsam Getöteten oder zufällig Gestorbenen, d. h. diejenigen, deren Wiederkehr man am meisten fürchtet, festzuhalten, wälzt man noch in der Gegend von Tarent und Reggio grosse Steine auf ihre Leichen [3]. In Megara wurde das Grab des Selbstmörders Tereus jährlich mit kleinen Steinen statt Gerstenkörner beworfen (Paus. I 41,9). Im Verfluchungszauber hat man die zu Bindenden gerade als solche Revenants, sogar durch *μασχαλισμός*, in effigie behandelt [4]. In Bulgarien und Altserbien nagelt man die Geister an die Aufbahrungsstelle fest [5], einen Pfahl (aus Dornholz) treibt man durch den Leib des Vampyrs (Liebrecht a. O. 64 f.). Ebenso

[1] J. van Wageningen Mnemos. XXXII 43 ff. (ich referiere nach Gruppes Jahresbericht 1908).

[2] Stellenangaben bei Gruppe G. M. Verzeichn. 1770.

[3] v. Negelein, Zeitschr. f. Volksk. XIV 31 (vgl. auch Wuttke [2] S. 436). Über *walkers* auf Neu-Zeeland, Tylor Prim. cult. II 30.

[4] Vgl. Wünsch, Philol. LXI 26 ff.

[5] v. Negelein a. O. I 157, XI 265; XIV 32,1f (vgl. Gruppe 895). In der Saga Erichs des Rothen c. 6 heisst es, dass man auf Grönland von der Brust der Leiche einen Stock aufrichtete (*setja staur upp af brjósti*), nachher, als der Priester hinzukam, den Stock herauszog und geweihtes Wasser ins Loch hineingoss. Dieser Stock gehört wohl

haben die alten Orchomenier das eherne Bild des wiederkehrenden Aktaion mit Eisen zum Felsen festgebunden (Paus. VIII 38,5 πρὸς πέτρᾳ σιδήρῳ δῆσαι lautet das Orakel). In mythischer Projektion scheint dieser Aberglaube in der Sage von Theseus und Peirithoos, die im Hades zum Thronsessel der Lethe mit Schlangen festgebunden werden, vorzuliegen — ebenfalls in der Sage von der Fesselung der Aloaden [1] an eine Säule auch „mit Schlangen"; dazu vergleiche man z. B. die Abb. bei Wünsch Seth. Verfl.taf. 16, 20, 45). Auch die Pfählung des Prometheus, die auf der alten caeretaner Schale (Gerh. A.V. II T. 86) deutlich als eine Strafe in der Unterwelt vollzogen dargestellt ist, ist offenbar in diesem Zusammenhange zu beurtheilen. Herakles ist es, der auch hier die Fesseln des Todes löst, den Thanatos überwindet. Gehört auch der grosse Büsser, der Steinwälzer Sisyphos hierher? Er versucht vergeblich seinen Stein nach oben zu bringen: er will doch nach der Oberwelt, nicht nach dem Akrokorinth, wie S. Reinach [2] annimmt. Sonst könnte man an diejenigen verweisen, die Grenzsteine verrücken und diese nach deutschem Aberglauben nach dem Tode immer herumtragen müssen (Wuttke [2] § 761 f., § 769), d. h. sie werden hier wie auch sonst (vgl. Mogk, Grundr. [2] III 265) als πατραλοῖαι behandelt. Wenn man bedenkt, dass die Heiligkeit der Grenzen und der Grenzsteine eben in den daselbst ruhenden Ahnenseelen ihren religiösen Ausdruck fand und dadurch begründet wurde [3],

---

ursprünglich in diesen Zusammenhang, als den Seelengeist festhaltend, bis dieser, durchs Opfer befriedigt, zur Ruhe kommt (die Wasserspende wird ja später hineingegossen).

1 Preller-Robert I 105,4.

Cultes, myth. etc. II 176. Nach Haberland, Ztschr. f. Völkerpsychol. XII 305 gilt es im katholischen Deutschland als Busse, Steine auf Berge zu tragen.

3 Vgl. die Eschara, wo man sowohl im Hause wie — später, infolge der Verlegung des Begräbnissplatzes — ausserhalb des Hauses den Toten Opfer darbrachte. Sie dient auch als Grenzstein, s. Reisch Art. Altar in Pauly-Wissowa. Eine Eschara sieht Furtwängler, Arch. f. Rel. VIII 192 in dem hohlen tönernen Zylinder (mit Charon-Darstellung), der ebd. abgebildet ist. Aber nicht „die Höhlung" hat sowohl dem Herde wie diesem Totenaltar den gemeinsamen Namen gegeben, sondern es ist wirklich „der Herd", der den Toten gefolgt ist.

ist es wohl nicht eine zu gewagte Vermuthung, dass wir auch in der Strafe der Grenzsteinverrücker einen Ausschlag uralten Vampyrglaubens finden.

Auf ähnliche Weise muss Tantalos hungern und dursten (d. h. wohl: er versucht vergeblich der üblichen Grabesopfer theilhaftig zu werden!): er hat die Last des Grabsteins „getragen" (s. Verg. Aen. VI 602), ehe sein Name Ἄτλας den Himmel auf seine Schultern nahm. Einen Niederschlag von reinen Märchenmotiven, wie Dieterich, Nek. 76 annimmt, haben wir doch hier nicht. Mit Recht mag deshalb Gruppe G. M. 382 die Geschichte von Atlas auf ein Hermesheiligtum zurückführen, wenn er auch über die Himmelsträger und die an Säulen Gebundenen anders urtheilt [1]. Auch das Felsstück, womit Aktaion nach Paus. IX 38,4 als Revenant herumgeht, möchte ich auf dieselbe Weise erklären. — Auf diese Weise verstehen wir den Ausdruck: *καταδῶ τὸν δεῖνα πρὸς τὸν Ἑρμῆν* (od. *Ἑκάτην*) [2] und die Hesychglosse: *κάτοχοι λίθοι· οἱ ἐπὶ μνήμασι τιθέμενοι καὶ οἱ ἱερεῖς Ἑρμοῦ.* Anderseits führt Hermes die Seelen aus dem Totenreiche zum Lichte empor, und als Nekromant ist er ein Vorbild des totenbeschwörenden Priesters [3].

Ein anderer Zug des Hermeskultus ist an dieser Stelle zu erwähnen, weil Aehnlichkeiten in sonstigen Totenfesten vorliegen. Wo der Phallos steht, auch wenn er Grabphallos sein mag, erheben sich Gelächter und Lustigkeit von selbst. Am Hermesfeste zu Kreta spielten die Diener Herren, an den Pithoigien in Athen (s. unten) schenkten die Herren den Sklaven ein (schol. Hes. Erg. 370), und am samischen Feste des Hermes Charidotes durfte man stehlen. Ohne auf alle „Saturnalien" schon hier einzugehen (vgl. überhaupt Nilsson, Feste 36 ff.) [4], möchte

[1] Nachträglich sehe ich nach Gruppes Referat, Jahresb. 1908, S. 139, dass auch Lisco Qu. Hesiod. Prometheus wie Atlas in die Unterwelt versetzt.

[2] Rohde [2] II 78.

[3] Der altindische Priester zaubert die Toten hervor, Oldenberg 568.

[4] Die Schläge, die die Herren in Kydonia von den Sklaven bekommen (Athen. VI 263 f.) sind wohl als Schläge mit der Lebensruthe anzusehen. Dies passt für einen Hermes Polylygios vortrefflich (*λύγοι* zum Schlagen verwendet Suid. v. *λυγιζόμενος*, vgl. die Orthia Lygodesma zu Sparta).

ich doch für diejenigen, deren Zeit mit den sonstigen Seelenfesten übereinstimmt, vermuten, dass die erhobene Stimmung, die an solchen Festen sich zuweilen äussert (s. Crusius Art. „Keren" § 28, Anm. 2 und vgl. jetzt auch Dieterichs Erklärung der Satyrn u. s. w. — so sind die Totenseelen zu Kobolden, *mercanti* u. s. w. geworden), und eine ephemere Gleichstellung der Lebenden herbeiführt, auf griechischem Gebiete im Totengotte Hermes einen typischen Repräsentanten gefunden hat. Auch die römische Unterweltsgöttin Laverna ist zur Schützerin der Spitzbuben geworden (Wissowa, Rel. d. Röm. 190).

Es sei hier auch auf den mantischen Hermes zu Pharai (Achaia) hingewiesen [1]. Es heisst bei Paus. VII 22,3, dass man, wenn man den Gott befragen will, sich abends [2] zur Hermesherme auf dem Markte begiebt, auf dem neben der Herme sich befindenden steinernen Herde (*ἑστία*) Weihrauch (*λιβανωτόν*) opfert, dann die am Herde festgemachten ehernen Lampen mit Oel füllt und anzündet, endlich einen Chalkus auf den Altar zur Rechten niederlegt und dann seine Frage dem Gotte ins Ohr flüstert. Mit zugehaltenen Ohren verlässt man den Markt: die erste Stimme, die man dann hört, wenn man die Ohren öffnet, ist die Antwort des Gottes. Dass Hermes *μάντις* diese Art des Wahrsagens dem Manenkultus verdankt, erhellt aus dem einheimischen Geldstücke, das man abends auf den Altar niederlegt, wohl auch aus dem Weihrauch, den man auf dem Herde verbrennt. Zunächst denkt man an die Hekatenmale, die zur Mantik dienten (Arist. Lys. 64 m. Schol.), oder an die *φήμη*, die bei Eur. Hel. 826 erwähnt wird als *οἴκων ἐν μυχοῖς ἱδρυμένη* (vgl. Eur. Med. 401 von Hekate) [3]. Dies Münzenopfer erinnert

[1] Zur Mantik des Hermes vgl. Philol. LXV 271 und 279; Gruppe 1336,5.

[2] Vgl. den Zauberpap. des Brit. Mus. 46,425: *ἡμερινοὺς χρησμοὺς καὶ νυκτερινοὺς ἐπιπέμπων.*

[3] Über wahrsagende Gespenster bei den Buddhisten s. Oldenberg, Rel. des Veda 561, vgl. Serv. Aen. IV 475 über die Penaten von Corythus: *primores in suis aedibus habere privata Lararia quibus singulari ritu colunt Penates ob responsa ab illis impetranda* (Lobeck Agl. 1337). Die Priesterin der Ge zu Aigai trinkt Ochsenblut (vgl. die blutgierigen Seelen, Stengel [2] 131), ehe sie in die Erde heruntersteigt und wahrsagt, Paus. VII 25,13.

doch zu sehr an den As, den die römische Braut *in foco Larium familiarium ponit* (Non. p. 531,8), auch an denjenigen, der in einer Tasche verborgen auf den benachbarten Kreuzweg ausgetragen wurde; in Herzegowina legt die Braut Geld auf die Hausschwelle, bei den Esten wirft sie auch Geld ins Feuer (Samter, Familienf. 22, vgl. Rossbach, Röm. Ehe 375 [1]). Überhaupt treffen für die Geldspenden die Worte Wissowas zu (Rel. d. Röm. 362): sie finden sich nur im Dienste der unterirdischen Götter und der Quellgötter, indem man die Münzen in den *mundus* und ins Wasser wirft. — Aber auch die Lämpchen und das Weihrauchopfer fügen sich als Bestandtheile eines ursprünglichen Manenopfers wohl in den ganzen Ritus hinein und zeugen dafür, dass dieser mantische Hermes direkt aus dem Ahnenkultus stammt.

Endlich ist ein anderer uralter Gebrauch der Hochzeitsfeiern, dem wir ebenfalls in der Hermesreligion begegnen, erwähnenswerth. Bekanntlich musste sich die römische Braut auf dem Felle eines Opfertieres niedersetzen (Fest. ep. p. 114,16 *in pelle lanata nova nupta considere solet*, Plut. qu. Rom. 31 *νάκος ὑποστρωννύουσιν*) [2], dieselbe Sitte kehrt im Mysterienritual wieder. Was Diels Sib. Bl. 70 erklärt hat, erläutert Samter, Famienf. 101 f. durch anderweitige Beispiele (Indien, Russland u. a.). Dieser alte Gebrauch wird sich einmal in Griechenland vorgefunden haben, wenigstens lässt sich erst so die Geschichte, die Apollod. III 2,3,3 von Hermes und der rhodischen Apemosyne, der Hermes trotz ihres Namens doch ein Leid anthut: *κατὰ τῆς ὁδοῦ βύρσας ὑπέστρωσε νεοδάρτους, ἐφ' ἃς ὀλισθοῦσα* (d. h. die Wolle nach unten), *ἡνίκα ἀπὸ τῆς κρήνης ἐπανῄει, φθείρεται* (s. Philol. LXV 260). Da hat der Schelm, der doch an der Eheschliessung der Menschen sein Interesse hatte (Gruppe 939), einen ehrwürdigen Hochzeitsgebrauch sich zu Nutzen gemacht. Sonst könnte man nur an einen „kathartischen" Hermes

---

[1] Wenn Rossbach Recht hat, hat man aus dem Erklingen der Münze auf dem Compitalaltar auf die künftige Ehe geschlossen, d. h. die Manen haben durch den Ton gewahrsagt.

[2] Rossbach, Röm. Ehe 324.

(vgl. den widdertragenden Hermes zu Tanagra) und an ein *Διὸς κῴδιον* denken, das zur Reinigung dient, wo die *πομποί*, denen das *ἀποδιοπομπεῖσθαι* obliegt, ein Kerykeion in der Hand tragen (vgl. J. Harrison, Proll. 24): *πρὸς καθαρμοὺς ὑποστορνύντες αὐτὰ τοῖς ποσὶ τῶν ἐναγῶν.*

7. Hermes als Gott der Chytren und Gott der Kinder.

Unter den Toten nehmen bekanntlich die Kinder eine Sonderstellung ein. Sie stehen gewissermassen den Lebenden näher wie die übrigen Toten, weil sie um das Leben, das sie noch zu leben hatten, gekommen sind — sie befanden sich an der Schwelle des Lebens, deshalb ist ihr Aufenhalt *in limine primo* der *δώματα* Persephones (Verg. Aen. VI 426 ff.), woher sie leichter wie die Übrigen zu den Menschen zurückkehren [1]. *Quia praemature vita carent,* um die Worte des Ermordeten bei Plaut. Most. 500 Leo zu gebrauchen, steckt noch so viel Leben in ihnen. Die Seelen der Kinder sind deshalb besonders glückbringend, bei den Zulus, bei den Veddas auf Ceylon [2]. Ganz anders dagegen verhalten sie sich, wenn man ihnen Unrecht gethan hat. In Indien sind die Seelen ungeborener Kinder besonders bösartig, werden Blutsauger [3] — und in der Petrusapokalypse nehmen die Seelen der unzeitig geborenen Kinder furchtbare Rache an den verschuldeten Müttern durch die Feuerstrahlen, die sie aussenden (Dieterich Nek. 62). Bei den heutigen Bulgaren bringen die Leichen unehelicher Kinder Unheil [4], erscheinen die Geister ungetauft gestorbener Kinder als Vampyre wieder [5], wie man die Sache vom christlichen Gesichtspunkte

---

[1] S. Reinach, Arch. f. Rel. IX 314 erklärt diese Kinder durch die Petrusapokalypse als *ἄωροι βιαιοθάνατοι* (Dieterich Nek. 62). Das mag doch auf einer nachträglichen Einschränkung „der Kinder" beruhen.

[2] Tylor, Prim. cult. II 115, 117. Die *ἄωροι* sind Götterlieblinge, Otto Sprichw. 20.

[3] Oldenberg, Rel. des Veda 569, der bemerkt, dass deshalb das Embryotöten als ein sehr schweres Verbrechen angesehen wurde.

[4] Strauss, Die Bulgaren (1898) 454 (v. Negelein, Ztschr. f. Volksk. XIV 32).

[5] Strauss 194.

aus umdeutet. Deshalb haben die Korinthier die Kinder Medeas gesteinigt (Paus. II 3,7), um die Gefährlichen [1] festzuhalten, und im wüthenden Seelenheer finden sich auch Kinder [2]; die modernen Kalikantsaren, die Vurkolaken werden gerne ebenso klein und jung gedacht [3].

Die Kinderseele ist also wertvoll: um sich die glückverheissende, theuere Kraft der Kinderseele zu sichern, haben die Lebenden zuweilen die Kinder direkt unter dem Hausboden bestattet, auch zu den Zeiten, als man mit den in älteren Jahren Verstorbenen anders verfuhr (s. oben Kap. 1). Aber auch die Toten haben ihre Freude an den Kindern — gerade im Totenkultus, wo Menschenopfer sich zäh erhalten haben, scheint die Regel zu gelten: je jünger, desto wertvoller, und am wertvollsten, wenn lebendig begraben. Die Toten bedürfen desjenigen, das das Leben in prägnantester Form enthält, des Blutes, der *primitiae* u. s. w. [4] Die Gello auf Lesbos (Paus. II 3,7) ermordet Kinder, Polykritos bei Phlegon de mir. 2 hat, wie ein zweiter Kronos, sein eigenes Kind lebend verschluckt [5].

Dies mag auch als ein bestimmendes Moment in der herkömmlichen Krugbestattung der Kinder mitgewirkt haben: sicherlich hat man sich jedenfalls Kindern gegenüber — ihrer religiösen Bedeutung gemäss — noch konservativer wie sonst

---

[1] die „zur Strafe" eine Pest schicken. Städteschirmende und städtegründende Kinder sind einfach aus dem Kinderopfer, das beim Hausbau, Altarbau, Mauerbau und bei Städtegründungen stattfand, zu erklären (vgl. die drei Stadtgründer in Patrai, Paus. VII 20,7 ff.).

[2] Grimm D. M. 870 ff., Schmidt, Volksleb. 173, vgl. 162; 148 [„steinigen" = „fluchen" bei den Arabern, Wellhausen Skizz. III 109 f.; richtig erklärt bei Hyltén-Cavallius Wärend etc. I 486 ff.).

[3] Politis *Μελέται* u. s. w. I 344.

[4] Über Kinderopfer in Rom s. Steuding, Myth. Lex. Art. Inferi Sp. 252 f. (urspr. an dem Seelenfeste *ludi Taurii* und im Totenzauber).

[5] bis auf das Haupt, das weissagt, vgl. den Kopf eines Kindes, das auf Island, in einer Kiste aufbewahrt, weissagte, Liebrecht Zur Volksk. 290 (der *caput Toli*, Mimir, Orpheus und die Terafim anführt). [Das Kind, das bei Stackelberg Gräb. T. 38,6 im Hypogaion liegend abgebildet ist, ist bis auf den Mund ins Leichenkleid eingehüllt]. S. auch Liebrecht 49 vom versteinernden Totenkopfe (zu Gervasius S. 11).

in Bestattungsgebräuchen verhalten [1]. Auch die einfache Art der Herstellung der Vasen, die gewöhnlich ohne Rad gemacht sind, lässt darauf schliessen — wie in Rom heilige Gefässe ohne Töpferscheibe hergestellt wurden.

Ebenso mag in der Anlehnung der Kinder-*πίθοι*, die Stais *Ἐφ. ἀρχ.* 1898, 89 f. hervorhebt, alter Gebrauch stecken. Sind die Kinder als schlafend gedacht? Dass der Tod nur ein Schlaf ist, ist wohl eine viel ältere Auffassung in Griechenland, als Kallim. ep. 11 und die Inschriften, die Rohde Ps. [2] II 386 anführt, vermuten lassen. Der „Schlaf" ist doch ein Bruder „des Todes" schon Il. XIV 331, und Hermes als Herr des Todes geht doch dem Hermes als Herrn des Schlafes voraus. Und es beruht kaum auf einem Zufalle, dass Stackelberg, Gräber T. VIII S. 42 f. für das Kindergrab angiebt, dass der Kopf nach Osten lag, das Antlitz folglich nach dem Westen schaute (wo im alten Seelenopfer bei Kleidemos, Athen. IX p. 410, der Opferer steht) — d. h. in der Richtung, die sonst für die Athener angegeben wird (Ael. v. h. V 14 *θάπτειν δὲ πρὸς δυσμὰς βλέποντας*), wenn auch die ausgegrabenen Gräber keine bestimmte Orientation aufweisen. Eine Tradition wird es doch gegeben haben, die für dies Kindergrab befolgt wurde [2].

---

[1] S. Fr. Poulsen, Die Dipylongräber 25. Gegen Dieterichs Annahme von Erdenkindern, die den leblosen Fötus beleben, polemisirt treffend Gruppe Jahresber. 1908, 352 (dessen eigene Annahme von unbeseelten Säuglingen doch kaum haltbar ist).

[2] Die Mündung des *πίθος* ist gewöhnlich durch einen Stein, eine Scherbe u. dgl. geschlossen (ebenso im Alt-Kanaan) — man darf vielleicht vermuthen, dass eine Erinnerung daran im Deckel des „Toteneis" (s. Nilsson, Arch. f. Rel. XI Heft 4; schönes thönernes Exemplar aus Korinth im Ethnogr. Museum zu Kristiania) vorliegt. Wurde das Totenei selbst etwa als Symbol eines den Manen dargebrachten Menschen-Opfers aufgefasst? (so versteht man auch, wie Neapel auf einem Ei gegründet sein kann, Liebrecht 295). Der feine Meersand, den man in den *πίθοι* findet (Stais a. O., vgl. Poulsen Dipylongr. 21), hängt wohl irgendwo mit den weissen Kieselsteinen zusammen, die sich z. B. in norwegischen Gräbern des Eisenalters finden? Dies, wie die übrigen Totenpflanzen und Beigaben, um den Toten festzuhalten? oder um seine die Leiche wieder aufsuchende Seele zu bannen? Eben deshalb schliesst man wohl so sorgfältig den Totenkrug.

Auch die Einfachheit oder das gänzliche Ausbleiben der Totenbeigaben in den Pithosgräbern mag eher auf eine ältere Auffassung von den Toten als auf Armut der Hinterlassenen hindeuten.

Der Gott der Toten und ihrer *πίθοι* oder ihrer *χύτραι*[1] ist Hermes Chthonios — ihm (und dem Totengotte Dionysos) mit den Toten zusammen[2] gilt der Chytrentag in Athen *οἱ χύτροι*: er nimmt den Deckel der *πίθοι* weg und zaubert mit dem Stabe die Seelen empor — als Gott des unheimlichen Pithoigienfestes[3]. Er hat ursprünglich die Spenden ausgegossen — als Herr der *χόες* und der *χοαί*. Er hat auch Antheil an den darauf folgenden Opfern. Er hat einen typischen Repräsentanten der im Leben und nach dem Tode umherirrenden *μητραλοίαι*, den Orestes (vgl. seinen Begleiter *Πυλάδης*, der dem Namen nach in die Unterwelt gehört), nach Athen zur Freisprechung geführt. Da haber dieser, erzählte man, als *μονοφάγος* — gerade wie die Aigineten ihre damit verwandten sechszehntägigen Thiasoi *μετὰ σιωπῆς* und als *μονοφάγοι* feierten (Plut. qu. Gr. p. 301 e, mit Aphrodisia abgeschlossen, vgl. die Hochzeit des [Hades] Dionysos in den athenischen Anthesterien) — seinen Krug einsam geleert. Auf die Weise wurden auch

---

[1] Bethe bei Dragendorff, Thera II 21,33 (die *χύτραι* seien Särge), vgl. unten über die Aussetzung der Kinder. Auch die Römer haben die Toten in irdenen Gefässen bestattet, und dies giebt uns einen Fingerzeig, wie im Arvalendienste die Verehrung der *ollae*, die aus der Tempelthür den Weg hinuntergeworfen (Wissowa, Rel. d. Röm. 487,5), d. h. wohl den Seelen nachgeschickt wurden, zu erklären ist (vgl. *θύραζε κᾶρες* und *manes exite paterni*). Ein Rest alten Manenkultus steckt ausserdem darin, dass der Kultgesang auch an die Laren (ausser Mars) gerichtet wird. Sind auch die „Adonisgärtchen" zu den Totenchytren zu stellen? Zenob. I 49 *ἐκφέρονται ἅμα τελευτῶντι τῷ θεῷ καὶ ῥιπτοῦνται εἰς κρήνας*; Schol. Theokr. XV 112 *εἰώθασι γὰρ ἐν τοῖς Ἀδωνίοις πυροὺς καὶ κριθὰς σπείρειν ἔν τισι προαστείοις*, vgl. die Chytren mit der Panspermie in Athen. Das Zerbrechen der Töpfe (s. Dümmler, Pauly-Wissowa I 388 und Gruppe G. M. 971,8) gehört doch dem Tolenkultus an.

[2] Es mag sein, dass sich dahinter ein alter Gebrauch, bei der Bestattung dem Totengotte zu opfern, verbirgt, vgl. die Opfer an Totengötter bei der Leichenverbrennung im alten Indien, Oldenberg a. O. 577.

[3] Gruppe G. M. 761,9. J. Harrison J. H. St. XX 101; Prolegg. 40.

die Seelen einzeln an ihren Gräbern gespeist, und demgemäss ebenso gedacht, wenn sie vereinzelt ihre alten Familien aufsuchten.

Den Toten und ihrem Gotte zu Ehren hat man die Kränze geflochten (deshalb wohl *Ἀνθεστήρια*, die sicherlich von den *ἄνθη* herzuleiten sind), die Chytren mit der Panspermie hingestellt. Aber nicht allein der grossen Schar gewöhnlicher Toten hat man gedacht; auch für diejenigen, die ohne ordentliches Begräbniss umherirren müssen, die im Wasser Umgekommenen, hat man Sorge getragen und ihnen aus Krügen gespendet [1]. „Sie seien in der deukalionischen Fluth umgekommen", wie man erklärte, und die Totenfeier hätten dann selbstverständlich zuerst die Geretteten abgehalten (*Ἑρμῇ χθονίῳ ὑπὲρ τῶν τεθνεώτων*). Ganz wie auf Aigina, wo die ganze Feier dem Meeresgotte zufiel, und die aus Meeresnoth Geretteten — „die heimkehrenden Achaier" (die autochthonen Athener hatten schon betreffs der Chronologie höhere Ansprüche) — die Ertrunkenen versöhnt und beruhigt haben. Für die Ertrunkenen hat man folglich, um sie zur Ruhe zu bringen, stellvertretende Ceremonien vorgenommen (wie man sonst *κενὰ σήματα* errichtete, und für die im Kriege gefallenen, aber nicht aufgefundenen Athener eine verhängte Bahre im Leichenzuge mitfolgen liess, Thuk. II. 35) [2]. Die Ertrunkenen stehen im Volksaberglauben ungefähr auf derselben Linie wie gewaltsam Getötete, Selbstmörder u. a. Sie werden leicht Wiedergänger. Noch heute glauben z. B. die Bulgaren, dass die Leichen von Ertrunkenen Unheil bringen,

---

1 Über die Hydrophorien vgl. Nilsson, Dion. att. 136, 162, über die äginetischen Hydroph. Feste 173.

2 In Rom wurde für die in der Fremde Gestorbenen nach Pontifikalrecht zu Hause eine *terrae injectio* vorgenommen (Serv. Aen. VI 366); dagegen galten die im Meere versunkenen Leichen [deshalb wird z. B. dem heiligen Lukian, der ins Meer geworfen wird, ein Stein am rechten Arm angebunden, Usener Sintfluths. 172 — der Stein ist auch *κάτοχος*] als richtig bestattet, *quod os supra terram non exstaret* (Cic. de leg. II 22,57). In Tell Ta'annek hat Sellin, Denkschr. Ak. Wien, B. 50,37, zwei grosse, mit Sand gefüllte, Krüge gefunden, „wahrscheinlich *κενὰ σήματα*, deren Seelen man damit Ruhe verschaffen wollte."

und wie sorgsam die Griechen verfuhren, davon legt Eur. Hel. 1243 ff. deutliches Zeugniss ab: man rudert bis weit ins Meer hinaus, dass man kaum die schäumenden Meereswellen am Gestade sieht (das Meer darf ja nicht das Geopferte den Menschen zurückführen, V. 1271), der nächste Verwandte (Mutter, Frau, Kinder) bringt eine Bahre mit, ausserdem Kleider, Waffen, Früchte, und ein *προσφάγιον* wird geschlachtet: das Ganze ist eine vollgültige Bestattung, auf offenem Meere, wo Alles versenkt wird, vorgenommen — der Unterschied ist nur, dass der Tote *κενοῖσιν ἐν πέπλων ὑφάσμασιν* bestattet wird. In Athen hat man sich sehr vernünftig eingerichtet: im Tempel der Ge Olympia hat ein Schlund „den in der deukalionischen Fluth Umgekommenen" das Nötige zugeführt, Spenden und Honigkuchen (der *Γαιάοχος* und die Gaia sind ja sehr intim) — durch diese Fiktion erreicht man die im Meere Ertrunkenen auf dem Lande und erspart sich die Reise aufs Meer hinaus. Die jährliche Feier macht, mit den Hydrophorien verbunden, einen Theil des Toten- und des Hermesfestes aus, auch hier ist Hermes, der „die Seelen zu Wasser und zu Lande abholt" (Diog. L. VIII 31) der *Κάτοχος*. In die Herrschaft über die Ertrunkenen werden sich Hermes und Poseidon ursprünglich geteilt haben.

Weil es Totenseelen verbirgt, wird das Meer als ein Seelenreich behandelt, wohin man Pest-Keren u. dsg. verbannt (vgl. Gruppe 895,6), dessen Einwohner besonders als Delphine (vgl. die Sage von Hermias in Iasos, Plin. n. h. IX 27, in welcher noch Hermes, dem ja auch die Delphine gehören, als der Gott auch dieser Totenseelen erscheint) sich den Menschen zeigen. Gerade deshalb wird z. B. der Seehund im apotropäischen Zauber angewandt (s. Riess, Art. Abergl. in Pauly-Wissowa, s. auch Liebrecht Gervas. S. 134 f.). Als der furchtbare Lebenverschlinger hat das Meer einen tiefen Eindruck, besonders auf die Schiffer, gemacht, und gerade der griechische Poseidon, der sowohl *Μύχιος* wie *Ἐμπύλιος* ist und die ehernen Thore des Tartaros baut (Hes. Th. 732 f.), dem man die den Toten gehörigen Rosse und das Haar opfert (Stengel, Arch. f. Rel. VIII 205 ff.), ist unverständlich, wenn er nicht zugleich

als Totengott aufgefasst wird. Vgl. auch Gruppe 1339,1. Weil das Meer (Flüsse, Seen) die Menschen empfängt und als Totenseelen behält, kann es auch Seelen zur Neugeburt abgeben [1].

Hermes ist aber Gott der Chytren" noch in einer anderen Bedeutung. Er ist Gott der ausgesetzten Kinder. Poulsen Dipylongr. 49 bemerkt richtig, dass man die „Rackerweiber", *ἐγχυτρίστριαι*, zur Aussetzung der kleinen Kinder verwandte, weil die Aussetzung den Charakter einer symbolischen Bestattung trug ([*ἐγ*]*χυτρίζειν* = *ἐκτιθέναι* und *ἀποκτεῖναι*, Schol. Ar. Vesp. 289) [2]. Dermassen scheint folglich Hermes Herr der Leichenkrüge gewesen zu sein, dass Alles, was da hineingesteckt wird, ihm gehört. Diese Leichenbestattung wurde aber auf die Kinder beschränkt, was wiederum auf die Stellung des Hermes Einfluss ausübte. Die *ἐγχυτρίστριαι* legen sowohl die Leichen (nicht die Beine) der Toten wie die Lebenden in die Leichengefässe [3]. Dem Et. m. S. 313,41 zufolge sind es Ammen, die Kinder aussetzen, so auch in Eur. Alope und Menanders Epitrep., dagegen die Mutter selbst in Eur. Ion; alter Sklave des Vaters in Plaut. Cist. wie in Soph. Oid.; Alkiphr. III 63 ein Tagelöhner.

---

1 Stengel a. O. 210 trennt mit Unrecht die Rosse und Hunde von den übrigen „Seelentieren" — auf einem Ross reitet man und den Hund hat man bei sich, im Tode wie im Leben; auch ein Hahn, ein Schwein, die man gerne isst, werden ins Toteninteriör so eingefügt, dass man auch hier die *μίμησις βίου* erkennt. Geflügelte Seelenpferde sind gewiss sekundär.

2 Ähnlich Lippert, Kulturgesch. der Menschh. II 309.

3 Pithoi, Amphoren, Hydrien, Stamnoi und Lagynoi, s. Poulsen a. O. 23. *Χύτρα* als Gesamtbegriff Steph. Byz. s. *Ἡραῖα* : *ὀρύξαντες τάφους χύτρας εὗρον καὶ ὀστᾶ* (Lobeck Agl. 632). Mit der Chytrenbestattung hängt wohl der pythagoreische Spruch zusammen: *χύτρας ἴχνος ἀπὸ σποδοῦ ἀφάνιζε* — man wurde dadurch an die Toten erinnert (oder können sich Totenseelen in die Vertiefung der Asche verstecken?). Es ist wohl möglich, dass im Topfspiele (Chytra), wo ein Kind „der Topf" heisst und Schläge bekommt, sich eine Erinnerung an „das Kind im Topfe" erhalten hat. — Rohde Ps. [2] I 231 erklärt die *ἐγχυτρίστριαι* aus dem in Töpfen aufgefangenen Blute, was mir wenig wahrscheinlich ist. — Zum „Kind im Topfe" vgl. auch Wuttke [2] § 55.

Dass aber wirklich, in der Form wenigstens, eine Bestattung gemeint wurde, davon giebt es noch deutliche Anzeichen [1]. Einen ὅρμος beim Halse eines Kindes fand Stais Ἐφ. ἀρχ. 1898,83, ausserdem unter acht geometrischen Vasen eine, die einen Granatapfel darstellt (s. T. 2,5). Wenn man die litterarischen Zeugnisse über die Beigaben (nicht die sonstigen γνωρίσματα) der ausgesetzten Kinder durchnimmt, finden wir auch hier deutliche Totensymbole und Totengeräte wieder. So finden wir in Menanders Epitr. v. 69 Lef. [1] einen „soliden Hahn" [2], ausserdem Axt und Halsband. Ion, der bei Eurip. in einem geflochtenen runden Korbe, in σπάργανα eingewickelt (955), ausgesetzt wird [3] (in einer Höhle, sonst gew. im Gebüsche oder auf dem Berge, Plaut. Rud. 124 *in angiportu*) hat v. 1433 einen Olivenkranz bei sich (Olive im Totenkultus herkömmlich), dazu als Halsband zwei goldene Schlangen. Die Axt in Men. Epitr. kehrt wieder in Plaut. Rud. 1154 ff., wo dem Kinde beigegeben wurden: *ensiculus* [4], *securicula, sicilicula, bulla aurea* und ein Schweinchen (*sucula*, vgl. Hahn als Totentier oben!). Ebenso hat das Kind bei Long. past. I 2 ein Schwertchen (hier ausser den σπάργανα auch ein χλαμίδιον ἁλουργές), bei Heliod. II 31 λίθων ὅρμον [5].

---

[1] Bei Aristoph. Thesm. wird das untergeschobene Kind in einer Chytra gebracht (im Zusatze στόμα κηρίῳ βεβυσμένον mag urspr. eine ganz andere Absicht liegen als ἵνα μὴ βοῷη).

[2] S. van Leuwen Mnem. XXXVII 113, der hier richtig ein Sinnbild der Seele wiederfindet.

[3] Vgl. den Korb des Erichthonios auf der Abb. in Roschers M. L. s. v.

[4] Vgl. den Pfeil, der dem neugeborenen Kinde auf Ceylon bei der *depositio* zur Seite gelegt wird (nach Dieterich, Mutter Erde 16 „ein Phallos").

[5] Wie verhält es sich mit der σκάφη, wodurch in Soph. Tyro Pelias und Neleus wiedererkannt wurden? van Leeuwen zu Men. Epitr. 108 stellt damit den Ausdruck Ποσείδων καὶ σκάφη zusammen (Ar. Lys. 139). Im Kindergrabe bei Stackelberg T. 8, S. 42 f. wurden Lekythen (mit der Mündung nach dem Haupte) und Schalen gefunden. — Die δέραια sind natürlich γνωρίσματα, zugleich müssen sie aber auch apotropäische Wirkung haben, weil sie dem Kinde im Grabe mitgegeben werden. — Bei Ter. Haut. tim. 650 soll der Fingerring, falls das Kind stärbe, geradezu als Erbanteil gelten (*si moreretur, ne expers esset de nostris bonis*).

Die Aussetzung ist folglich der Form nach eine Bestattung, in der Wirklichkeit eine Tötung. Ion wurde den Vögeln und wilden Tieren preisgegeben (V. 504 f., 951), was Kreusa direkt als eine Tötung auffasst (V. 1495, 1500)[1], aber viele gute Mütter dachten wohl wie die athenische Prinzessin, dass ein Gott das Kind erhalten möchte (V. 965). Dieser Gott war eben Hermes.

Als Chytren-Gott, nicht als *Μαστήριος* oder *Παιδοκόρης* oder Götterbote überhaupt, findet Hermes den Ion, bringt ihn zu der Thür des delphischen Tempels, wo die Priesterin ihn als ein rechtes *ἕρμαιον*, eine Gabe des Hermes *Προπύλαιος*, findet und das Findelkind als eine Gabe Gottes ansieht, wie auch heutzutage gottesfürchtige Leute sich der Kinder, die sie *in angiportu* finden, als Gottesgaben annehmen. So hat Hermes auf einer tanagräischen Schale[2] auch den Oidipus (nach C. Robert, Homer. Becher 76) auf dem Kithairon gefunden und der korinthischen Königin übergeben.

Dann ist Hermes in Metapont *Παιδοκόρης* (Hesych), „der die Kinder sättigt"[3], geworden, wie so viele andere Gottheiten *κουροτρόφοι* wurden. Aber als ein *πομπός* zum Leben, nicht zum Tode trägt er einen Aristaios, Arkas, Asklepios, Herakles, vor Allem Dionysos (vgl. die Sage von Iasos oben und Usener, Sintfl. 166 f.). Wie er selbst von einer *Μαῖα*, einer „Mutter" par excellence, oder Nymphen wie Helike und Kyllene erzogen wurde, bringt er jetzt Götterkinder zur Gaia als „der Mutter Erde", zu Nymphen und Horen. In einem Punkte trifft doch die Auffassung von Hermes als Beschützer der Kinder mit seiner Stellung als Seelengott zusammen, nämlich in der Sage von der Erstehung der Milchstrasse.

Man erzählte, dass Hermes das gewaltigste aller Göttes-kinder, den Herakles, an die Brust der ehrwürdigen Himmels-

[1] Die *οἰκτρὰ πολλά* V. 959 mögen sogar die Totenklage vertreten.

[2] Abb. in Roschers M. L. u. Oidipus (anders Bete, Theban. Heldenlied 68 ff.).

[3] Zur Bildung vgl. *παιδο-τρίβης* (man könnte auch an die Wz. *κερ*, das abgeschnittene Ephebenhaar und die *ἡμέρα κουρεῶτις* denken; allein man hört nichts davon, dass man die Haarlocken, wie sonst [Anthol. Pal. VI 309] das Spielzeug, dem Hermes geweiht hat).

königin gelegt habe, Erat. cat. 44. Es heisst: *φασὶ τὸν Ἑρμῆν ὑπὸ τὴν γένεσιν ἀνακομίσαι τὸν Ἡρακλέα καὶ προσσχεῖν αὐτὸν τῷ τῆς Ἥρας μαστῷ, τὸν δὲ θηλάζειν· ἐπινοήσασαν δὲ τὴν Ἥραν ἀποσείσασθαι αὐτόν, καὶ οὕτως ἐκχυθέντος τοῦ περισσεύματος ἀποτελεσθῆναι τὸν Γαλαξίαν κύκλον.* Was wir hier von Herakles lesen, hat einer anderen Sagenversion zufolge zuerst Hermes selbst erlebt: er habe die Milch Heras hervorgelockt, die Milchstrasse dadurch hervorgerufen, so Eratostenes fr. 2 Hiller, vgl. fr. 16, Hyg. astr. II 42, Mart. Cap. I 34, Myth. Vat. III 9,2. Die Milchstrasse hatte aber eine ganz spezielle Bedeutung als Sitz der Seelen[1]: hier leben die Seelen der Heroen fort (Manil. I 758 ff., vgl. Plac. Gloss., Gruppe Gr. Myth. 1035 und 1037,1); sie ist auch anderswo z. B. in germanischem Aberglauben Seelenpfad. Wie alt diese Vorstellung vom „Hades im Himmel“ in Griechenland ist, lässt sich nicht ausmachen (s. Rohde Psyche [2] II 213, vgl. II 95 und Kl. Schr. II 175 f., Lobeck Aglaoph. 935), aber schon „Pythagoras“ hat damit die Milch als Nahrung der Kinder und die Milchspende an die „seelenreinigenden Götter“ verbunden[2]: *τὸν Πυθαγόραν δι' ἀπορρήτων Ἅιδην τὸν γαλαξίαν καὶ τόπον ψυχῶν ἀποκαλεῖν, ὡς ἐκεῖ συνωθουμένων· διὸ παρά τισιν ἔθνεσι γάλα σπένδεσθαι τοῖς θεοῖς τοῖς τῶν ψυχῶν καθάρταις, καὶ τῶν πεσουσῶν* (sc. *ψυχῶν*) *εἰς γένεσιν εἶναι γάλα τὴν πρώτην τροφήν* (Mai Procl. ad Cic. de re publ. p. 320; Porphyr. de antro Nymph. 28). Dass man die Entstehung der Milchstrasse dem Gotte zugeschrieben hat, der am meisten auf solch einem Himmelpfade wandelt (Hermes *Ὅδιος* u. s. w.) [der Pfad des Tages, der Regenbogen, *ἶρις*, ist dagegen seinem weiblichen Gegenbilde zugefallen], der ausserdem darüber die Seelen der Gestorbenen führt (als *ψυχο-*

[1] Gruppe G. M. 1035. Vgl. den griechischen Volksglauben Arist. Pac. 831 f. *ὡς ἀστέρες γιγνόμεθ' ὅταν τις ἀποθάνῃ* (Dieterich, Nekyia 24,1; dazu die arab. Weinspenden an die Toten und an die Gestirne? Wellhausen, Skizz. III 111).

[2] Milchopfer in Griechenland an einen Heros in der Vollmondsfrühlingsnacht (Philostr. Her. II 4 p. 291), an Hekate und die Erinyen (*τὰ πεμπόμενα αὐταῖς ἱερὰ πόπανα καὶ γάλα ἐν ἄγγεσι κεραμείοις*, Schol. Aischin. I 188), s. auch Rohde Ps. [2] I 242.

πομπός), und der die Seelen der ins Leben Eintretenden zur Geburt im menschlichen Körper daher herunterbringt (denn diese Vorstellung darf man wohl dem eben angeführten „Pythagoras“ konsequenter Weise beilegen) — das Alles scheint ganz natürlich, wenn man bedenkt, dass man dem Wanderer Hermes bei der Geburt wie beim Tode begegnet: als *εὔγλαξ* (wie er bei den Hirten hiess, Anth. Pal. IX 744,3) dient er der Kinderwartung und nimmt er am chthonischen Sühnopfer teil — deshalb lag es nicht so fern, auch den *Γαλαξίας*, der schon durch seinen Namen dieselben Vorstellungen verbindet, an Hermes als „Kind“ oder „Kinderpfleger zurückzuführen — die Milch entstammt der Himmelskönigin und der gewaltige Herakles hat, wie die gewöhnliche Sage lautete, die Brust der Mächtigen gesäugt. Aber Hermes *Παιδοκόρης* hat ihn dahin gebracht.

Nachträge.

S. 6. Zum Bauopfer führe ich noch aus Crooke in Encyclop. of Rel. I 450 an, dass bei den Māl Pahāriās die Ahnenseelen mit den „Göttern der hölzernen Säule" identifiziert werden, d. h. der Säule, die das Hausdach trägt: „*around this centre are grouped a number of balls of hardened clay, representing the ancestors of the family to whom the first-fruits of the earth are offered* (Frazer G. B. ^{2} II 460 ff.) *and the blood of goats and fowls poured forth at the foot of the pillar that the souls may not hunger in the world of the dead*" (Risley, Tribes and Castes II 71). Über das Bauopfer handelt ausführlich Hock, Gr. Weihegebräuche (1905) 77 ff., der „die Grundidee des Bauopfers in der Beschwichtigung der Unterirdischen" findet, was ich jedenfalls nicht für den ursprünglichen Grundgedanken halten kann. Jeder Bau muss seinen eigenen „Baugeist", d. h. seine eigene Totenseele, haben, auch wenn man nur lange Steine als Kenotaphien, wie bei den nicht-arischen Kafiren in Hindu-kush, errichtet und durch Ziegenopfer „weiht" (Crooke in Enc. I 452). Wenn das Opfer nur die „Unterirdischen" versöhnen sollte, warum vergräbt man nicht die Chytra einfach in den Boden, statt sie in das Bauwerk zu vermauern?

S. 7. Als solche im Inneren der Tempel begrabenen oder sich aufhaltenden Heroen sind besonders erwähnenswert Kekrops, der an der SW.-Ecke des Erechtheions begraben lag (*ἐπὶ τῇ γωνίᾳ* oder *ἐπὶ τῇ προστάσει τῇ πρὸς τοῦ Κεκροπίου* CIA I 322 a col. I 9 u. ö., s. Wachsmuth, Stadt Athen I 450), und Kychreus bei Demeter in Eleusis (Strabo IX p. 393).

S 8. Auf dem Markte in Mantineia lag Podares begraben (Paus. VIII 9,5), in Sekyon Euphron (1. Hälfte des 4. Jahrh.s

Xen. Hell. VII 3,12), in Megalopolis war [nach Foucarts Ergänzung] die Aschenurne des Philopoimen ebenfalls auf dem Markte in einem Mnema beigesetzt (Dittenb. Syll. ² I 289).

S. 11, A. 1. Damit ist das Ei Ledas, das an der Decke des Tempels der Hilaeira und Phoibe in Sparta aufgehängt und mit Tänien umwickelt war (Paus. III 16,1), zusammenzustellen.

S. 11. Zu den bei den Stadtthoren begrabenen Heroen vgl. das Heroon des Chalkodon vor dem peiraiischen Thore in Athen, „eines im Kampfe gefallenen Landesfeindes" (Plut. Thes. 27, Klügmann Amazonen 40, vgl. Heptachalkon Plut. Sulla 14, Lolling Geogr. in I. Müllers Handb. III 303, Wachsmuth St. Athen II 226, vgl. auch den „Landesfeind" Neoptólemos in Delphoi und die Heroisirung des salaminischen Königs Onesilos in Amathus [5. Jhrh.], Herod. V 114), dasjenige der Amazone Antiope bei dem itonischen Thore (Wachsmuth I 151 f.); an einem anderen wiederum lag Solon (vgl. das Altar für Akamas am Dipylonthore, d. h. für den Stammheros der Phyle, in welcher Kerameikos lag, CIA II n. 1664).

S. 17. Für das Opfer an der Schwelle ist die Vorschrift der Geopon. XV 8, die Haus und Hof vor Zauber schützt, hochinteressant: *ὄνου μέλανος ὁπλὴν τοῦ δεξιοῦ ὤμου ὑπὸ τὸν οὐδὸν τῆς εἰσόδου, καὶ ἐπίχεε ῥητίνην πιτυΐνην ὑγρὰν . . . καὶ ἅλας καὶ ὀρίγανον Ἡρακλεωτικὸν καὶ καρδάμωμον καὶ κύμινον, ἄρτου ζωμοὺς* (*ψωμούς* nach Hock Weihegebr. 85), *σκίλλας, στέμμα ἐρίου λευκοῦ ἢ φοινικοῦ, ἄγνον, ἱερὰν βοτάνην, θεῖον, δᾳδία πεύκινα, καὶ ἀμάραντον τὸ ὑπέρυθρον κατὰ μῆνα τίθει, καὶ ἐπίχωσον καὶ πανσπερμίαν ἐπιβαλὼν ἄφες.* Da hat man eine schöne Sammlung von den oben Kap. 4 behandelten Totensymbolen und Totenbeigaben.

S. 29, A. 1. Auch die Leichenbinden, die man zuweilen auf alten Lekythen sieht (Hock, Gr. Weihegebr. 13) und die dann direkt auf die Grabstele übertragen werden (ebd. 15), sollten wohl ursprünglich den Toten festbinden.

S. 30. Hahn, vgl. Crooke Encycl. of Rel. I 450: bei einem ind. Stamme wird die Begräbnissfeier mit einem Hahnopfer be-

schlossen: dessen Fleisch wird von allen Mitgliedern der Familie gegessen.

S. 31. Eidechse. Hekate verlangt zur Ausstattung ihres Bildes u. A. Eidechsen, Euseb. praep. ev. V 12 Dind., im Liebeszauber verwendet bei Theokr. 2,58; nach Plinius XXX 15,49 ist die Wirkung antaphrodisisch: *in urina virili enecata lacerta venerem ejus qui fecerit, cohibet; nam inter amatoria esse magi dicunt.*

S. 33. Oionismen aus Spinnen, Wieseln, Katzen und Hasen erwähnt Xen. Mem. I 1, 4, 14.

S. 39. Vor dem Thore der „Unterwelt" (zwischen dem Areopag und der Akropolis) lag das Heiligtum des Hesychos, dem die Hesychiden vor dem Semnenopfer einen Schafbock opfern (Schol. Soph. O. K. 489).

S. 42. Nach Crooke in Encycl. of Rel. I 451 erreicht das Totenfest bei den Luhupa Nāgas in Assam, das im Dec. gefeiert wird, seinen Höhepunkt in der Neumondnacht: hier jammern die Verwandten über die im letzten Jahre Verstorbenen (Journ. Anthrop. Inst. XXVI 194). [Dagegen fällt das Allerseelenfest der orthodoxen Hindus in die mondlose Hälfte desjenigen Monats, der unserem August-September entspricht].

S. 42. Dem Totenkultus ähnlich ist auch das Verfahren eines Klearchos bei Porphyr. de abst. II 18 (Theopomp): *ἀπὸ πάντων τῶν περιγιγνομένων καρπῶν καὶ τῶν ὡραίων, ἃ ἐκ τῆς γῆς λαμβάνεται, τοῖς θεοῖς* (d. h. Hermes und Hekate) *τὰς ἀπαρχὰς ἀπονέμειν· καὶ τὰ μὲν προτιθέναι* (also *ξένια* = Lectisternien?), *τὰ δὲ καθαγίζειν.*

S. 45. Kalypso fasst Ed. Meyer als eine „Variante des Hades (resp. der Phaiaken)" auf, Gesch. des Altert. II 104.

S. 46. Für die ehemalige Stellung des Hermes als Todesfürsten zeugt auch der Umstand, dass er mit Zeus (Chthonios) zusammen zur Blutsättigung der heroisirten Toten in Plataiai eingeladen wird, Plut. Arist. 21: *κατευξάμενος Διὶ καὶ Ἑρμῇ χθονίῳ παρακαλεῖ τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας τοὺς ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος ἀποθανόντας ἐπὶ τὸ δεῖπνον καὶ τὴν αἱμακουρίαν.* Gerade wie Hermes hat sich auch Hekate den Toten zur Seite gestellt

und ihren Anteil am Totenopfer gefordert, Bekker Anecd. 247,27: *Ἑκαταῖα· τὰ τῇ Ἑκάτῃ θυόμενα, ἅπερ ἐστι τῶν νεκρῶν ἐναγίσματα.* So auch Hermes als Chytrengott am Chytrentage in Athen.

Während Hermes (und Hekate) als Todesgott eine deutliche Entwickelung durchläuft und, wie im Himmel ein olympischer Diener, so auch in Hades ein subalterner Beamter geworden ist — was mit der abnehmenden Furcht der Lebenden vor der Macht der Toten im Zusammenhange steht — ist Hades immer eine blasse Abstraktion ohne Kultus geblieben. Hermes hat entschieden seine grösste Zeit gehabt, als die Macht der Totenseelen ihren Höhepunkt erreichte. Aber diese Epoche liegt der Zeit weit voraus, wo die Athener die Toten als „Gäste“ betrachteten, denen man nur 3 Tage im Jahre die Thür offen zu halten brauchte. Der ganze Kultus des Hermes scheint von der Urzeit zu stammen, als er als tragender Mittelpfeiler des Hauses (*ἔρεισμα τῆς οἰκίας*, wie man später einen Vaterlandsretter *ἔρεισμα τῆς Τροίας* nannte) die Wohnung der Lebenden zusammenhielt und unter dem Hausboden die verstorbenen Familienmitglieder sammelte. Später haben diese als „Heroen“ die einzelnen Theile des Hauses in ihren Schutz genommen, und so erhalten wir einen H. *ἐπιτέγιος*, *ἐπίσταθμος* u. dgl., endlich eine Demeter *ἐποικιδία*, eine Göttin *Μυχία* (Inschr. aus Mytilene Collitz, Dialektinschr. 255) u. s. w.

S. 51. Die ebd. gegebene Deutung der *κάτοχοι λίθοι* hat schon Roscher in der Abh. von der Kynanthropie vorgetragen. — Die Hermen sind ursprünglich Phallossteine, und Hermes selbst bedeutet dem Namen nach sowohl den Gott des „Stützens“ wie des „Stossens“. Prof. Magnus Olsen erklärt in Übereinstimmung hiermit nach mündlicher Mitteilung das altnord. *bautaðr* in *bautaðarsteinn* als ein nom. agentis, „Stosser“, vom Phallos, und verweist auf den phallosähnlichen Bautastein aus Vedelspang im Kieler Museum. Dass die gr. Hermen und der altphrygische Grabphallos sich hier anschliessen, ist augenscheinlich.

S. 52. Das Wahrsagen der Totenseelen kann sich direkt durch das Bewegen der Grabsäule äussern, wie es aus Paus. IV 32,3 hervorgeht: man bindet den Opferstier an die Grabsäule, *θορυβουμένῳ δέ οἱ καὶ σκιρτῶντι ἢν ὁ κίων κινηθῇ, Μεσσηνίοις ἐστὶν αἴσιον* (gutes Wahrzeichen), *οὐ κινηθέντος δὲ ἀσύμφορα ἐπαγγέλλει τὸ σημεῖον.* Aehnliches liegt wahrscheinlich auch dem Berichte zu Grunde, dass die beiden Grabstelen der Boreaden auf Tenos sich bewegen, wenn der Nordwind über die Insel weht (Apollod. III 15,2; Ap. Rh. I 1298 ff., vgl. Göttl. Zwill. 59). Nach dieser Anschauung repräsentirt der Grabstein den Toten selbst, ist jedenfalls seinem Willen unterthan.

S. 55. Die Gefährlichkeit der Kinderseelen geht auch aus Paus. VIII 23,6 über die gesteinigten Kinder in Kaphyai hervor, die Abort der Weiber verursachen. Wenn Medeas Kinder im Heratempel, diejenigen der Kaphyeer im Tempel der Artemis begraben liegen, haben wir dies als einen Rest der ursprünglichen Bestattung (oder des urspr. Kinderopfers) unter dem Hausboden anzusehen.

S. 58. Mit der athenischen Ceremonie, die m. E. die im Meere Umgekommenen betrifft, vergleiche man, was Arrian bei Eust. p. 1615 über die Bithyner berichtet: *ὅτε τελοῦνται τὰ νεκύσια, καλεῖν ὀνομαστὶ τὰς τῶν κατοιχομένων ψυχὰς ὅσοι τελευτᾶν ἔτυχον ὑπερόριοι, καὶ παρακαλεῖν αὐτοὺς εἰς τρὶς* (im Totenkult bekanntlich herkömmliche Zahl) *καὶ δίεσθαι ἀνελθεῖν ὡς μετάσχοιεν τῆς δαιτός.* Man erinnert sich leicht des Odysseus, der verspricht nach seiner Heimkehr den Toten ein Opfer darzubringen (Od. XI 30 f.): *στεῖραν βοῦν ῥέζειν πυρήν τ' ἐμπλησέμεν ἐσθλῶν.*

S. 59. Das Meer als Reich der Seelen — vgl. den Heros von Temesa in S.-Italien, der von Euthymos ins Meer getrieben wird (sekundär ist er deshalb zu einem Begleiter des im Meere umherirrenden Odysseus geworden), Paus. VI 6,7 ff., Strabon VI p. 255. Euthymos selbst verschwindet im Flusse Kaikinos bei Lokroi, Ael. v. h. VIII 18.

S. 62. Wie *χαιδο-κόρης* ist auch der Gott (Heros) *Μυια-κόρης* (s. Plin. n. h. X 75: protinus intereunt [muscae] qua litatum est ei deo) trotz Usener Göttern. 260 zu erklären. Das *κορεῖν* ist doch nicht = *ἐκκορεῖν*. Das diesem Myiagros (Arkad.) oder Apomyios (Elis) dargebrachte Opfer sättigt auch die Mücken. Also richtig Ael. h. a. XI 8 über das Voropfer beim Apollonfeste auf Leukas: *αἱ δὲ* (*μυῖαι* sc.) *ἐμπλησθεῖσαι τοῦ αἵματος ἀφανίζονται.*



Totenei im Ethnogr. Museum zu Kristiania (s. oben S. 56).

Register.

Gedruckt am 24. April 1909.